أوليفيه روا

تعريب: خليل أحمد خليل

نحو إسلام أوروبيّ





نحو إسلامٍ أوروبي

اسم الكتاب: نحو إسلامٍ أوروبي

المؤلف: أوليفيه روا

تعريب: خليل أحمد خليل

الناشر: دار المعارف الحكمية

إخراج الكتاب: Idea Creation

عدد الصفحات: 117

القياس: 14.5*21.5

تاريخ الطبع: ٢٠١٠

نحو إسلامٍ أوروبي

أوليفيه روا

تعريب:
خليل أحمد خليل

الطبعة الأولى

[١٤٣١ هـ. - ٢٠١٠ م.]



دار المعارف الحكمية

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم



الفهرس

الفصل الأول:

الفصل الثاني:

الفصل الثالث:

هــذا تعريــبٌ لكتـــــاب:

Olivier ROY, **Vers un Islam européen**; Paris, éd. Esprit, 1999.

للمؤلف نفسه:

- أفغانستان، الإسلام والحداثة السياسية، باريس، لوسّاي، ١٩٨٥.
- فشل الإسلام السياسي، ن. ن.، ١٩٩٢.
- نَسَابةُ الإسلامويّة؛ باريس، هاشيت، ١٩٩٥.
- آسيا الوسطى الجديدة، أو فبركة الأمم؛ باريس، لوسَّاي، ١٩٩٧.
- إيران: كيف الخروجُ من ثورة دينية؟ (مع فَرْهَد خُسروخافار)؛ باريس، لوسَّاي، ١٩٩٩.

مقدّمة

مشكلات «الإسلام والعلمانية» و«الإسلام والديمقراطية» وغيرها من المشكلات التي طرحها التعارف والتدافع بين المسلمين والغرب منذ حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ وحتى الآن كانت تتم معالجتها غالباً، إن لم يكن دائماً، من خلال دراسات فكرية تبحث في مدى تقبّل الإسلام لهذه المفاهيم، وفي إمكانية توطينها في نسيجه، واستطراداً إمكانية تسويغ الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية والتنظيمية المرتبطة بتلك المفاهيم في الاجتماع السياسي الإسلامي.

الجديد في المؤلَف الذي نقدّم له «نحو إسلام أوروبي» هو:

١- خروجه على هذا التقليد: فمؤلفه الفرنسي أوليفييه روا (Olivier Roy) إذ يطرح على نفسه «تبيان التنوّع العميق للإسلام المعاصر»، يؤكّد، في الوقت نفسه، أنه سيفعل ذلك «ليس على أساس المذاهب والمدارات الجغرافية، بل من خلال ممارسة الفاعلين الذين أتوا جديداً (أو استصلحوه) دون أن يعرفوه دائماً».

٢- تأكيده أن الأصولية الإسلامية هي التي أسهمت في إدخال «العصرنة» إلى البلاد الإسلامية من خلال انتهاج سياسات واقعية وليس من خلال نقاش فكري لمسألة العلمانية والديمقراطية، وإمكانية توطينهما في نسيج الإسلام.

٣- اعتباره، خلافاً لكل ما هو شائع وراسخ، أن «الانتظام السياسي» هو الذي يحدّد «الانتظام الديني»، وأن «السياسي» هو الذي يحدّد مكانة «الديني» في

تجربتي الثورة والحكم في إيران، وليس العكس.

هذا الجديد هو ما يعطي الكاتب، إلى جانب أمور أخرى ترد لاحقاً، طرافته وأهميته في آن، وهو ما دفع «**معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية**» إلى العمل على نشره، مع أنه لا يوافق الكاتب على الكثير من أفكاره وأطروحاته الواردة فيه.

يتخذ الكاتب من فكرة الأمة، والنظر إليها، والموقف منها، والسلوكيات الفعلية تجاهها، معيارًا لتصنيف هؤلاء الفاعلين الجدد وتوزيعهم على ثلاثة تيارات:

• تيار اعتدلت «إسلامويته» في النظر إلى الأمة. فبات يتخذ من الكيان السياسي (الدولة) التي ينتسب إليها مسرحاً لأنشطته السياسية. وبذلك فإنه تحوّل من فكرة الأمة الإسلامية – المتحد الجامع لكل المسلمين إلى الأمة القومية (أو الوطنية) – المتحد الجامع لجزء من المسلمين. وفي ذلك تكيّف مع الواقع الذي أفرز العديد من الكيانات السياسية (الدول) في البلاد الإسلامية، وإن لم يكن هنالك رضاً بهذا الواقع. (يرى المؤلف مصاديق لهذا التيار في كل من إيران وتركيا على الصعيد الرسمي، وفي كل القوى والحركات الإسلامية التي ترفض العنف من جهة، وتحصر أنشطتها السياسية في إطار الكيانات السياسية التي تعيش فيها، وتمارس هذه الأنشطة بأساليب سياسية من جهة ثانية (دعاية، إعلام، مشاركة في انتخابات، واستفتاءات).

من مصاديق هذه الحركات: الإخوان المسلمون في كل البلدان، حزب الله في لبنان، حركة النهضة التونسية... الخ.

لهذا التيار يخصّص الكاتب الفصل الأول من مؤلفه تحت عنوان «سبل العصرنة».

• تيار ظلّ متمسّكاً بفكرة الأمة الإسلامية – المتحد الجامع لكل المسلمين وإدانة الكيانات السياسية القائمة ورفضها (لبعدها عن الإسلام ولكونها عارضة وثمرة تدخلات أجنبية) ورفض حصر أنشطته في إطارها بالأساليب السياسية المقبولة فيها،

ويتوجّه إلى الجهاد في كل مكان يتطلب الجهاد (أفغانستان، البوسنة، الشيشان، العراق، باكستان). هذا التيار يحدّد انتماءه إلى «الأمة الإسلامية» وليس إلى هذا البلد أو ذاك.

يخصّص الكاتب للكلام على هذا التيار، الفصل الثاني من مؤلّفه تحت عنوان «الأصولية الجديدة أو الأمة المتخيلة».

• تيار يطلق عليه الكاتب اسم «الإسلام الأقلي» ومصاديقه المسلمون المهاجرون إلى الغرب، والذين قرّروا الاستيطان نهائياً في البلدان التي هاجروا إليها حيث يشكّلون أقلية، ويسعون لإقامة هويتهم الدينية في مجتمعات علمانية وذات أصول مسيحية، ما يجعل سعيهم صعباً ومعقداً... لهذا التيار يخصّص الكاتب الفصل الثالث والأخير من مؤلّفه تحت عنوان: «نحو إسلام أوروبي».

سبــل العصرنـــة

إن الأطروحة التي يعمل الكاتب على إبرازها وتأكيدها، من خلال استقراء ممارسات التيارات الثلاثة المذكورة هي أن الأصولية الإسلامية، بتياراتها الثلاثة، ولكن كل على طريقته، هي التي أسهمت في إدخال «العصرنة» إلى البلاد الإسلامية، وذلك من خلال انتهاج سياسات واقعية وليس من خلال نقاش فكري لمسألة العلمانية والديمقراطية ومحاولة توطينها في نسيج الإسلام.

عندما يتم الانطلاق من الإسلام، بوصفه كلاً لا يتجزأ، يصبح التمانع بين الإسلام والعلمانية أمراً شديد الوضوح لأن الإسلام يرفض الفصل بين الدين والدولة، وهذا من شأنه، في نظر الكاتب، «أن يحول دون إقامة مشهد سياسي ديمقراطي يفترض، بدوره، تقاسم قيم مشتركة في ما يتعدى المرجعيات الدينية الخاصة بكل أحد أو بكل متحد»، ولذا فإن المسلمين نظروا، وما زالوا ينظرون إلى العلمانية والديمقراطية كمبادئ مستوردة...

لكن الكاتب، هنا، يميّز بين العلمانية الفرنسية (Laicité) التي تنبني ضد الدين

وفي مواجهته، والعصرانية أو الدنيوية الإنجليزية (Secularism) التي تعني الدخول في العصر والاستجابة لمتطلباته من دون الدخول في تناقض مع الدين. والكاتب لا يطرح هذا التمييز لتسويغ العصرانية في نظر المسلمين، وإنما ليؤكّد أن تاريخ العالم الإسلامي والفكر الإسلامي قد أنتجا دوماً العصرانية من خلال اللعبة السياسية التي لم تكن قط متماثلة مع النظرية السياسية الإسلامية: «فعلى الدوام صدر الحاكمون عن سلطة واقعية» (ص ١٤)، وليصل إلى نتيجة مفادها «أن العلمانية تستقرأ من خلال التطور الداخلي للبعد الديني الذي يؤول إلى تفسيح مجال للعصرانية، هناك حيث لا تنتظر إلا قليلاً» (ص ١٥).

للتدليل على ما تقدم يستقرئ الكاتب تجربة الثورة والحكم في إيران بصورة أساسية، فيرى:

١– أن انتصار الثورة الإسلامية في إيران قد تمّ بدعوات وأنشطة وفاعليات كلها ذات طابع سياسي:(إعلام، تعبئة، تحريض، تكتيل الجماهير، مظاهرات وشعارات)، وأن الهدف كان سياسياً: (إسقاط حكومة الشاه، وإقامة الجمهورية الإسلامية).

٢– أن كل ما تلا الانتصار من وضع دستور، واستفتاء عليه، وانتخابات للمجالس المختلفة بما فيها انتخاب المرشد الأعلى للجمهورية، لا لأنه الأعلم بشؤون الدين، وإنما لأنه الأعلم بشؤون العصر... هي، في نظر الكاتب، فاعليات سياسية وليست دينية.

٣– انتهاج سياسات خارجية ذات طابع قومي أكثر مما هو ديني، والمثل الصارخ (الواضح الدلالة) على ذلك هو تأييد أرمينيا (المسيحية) في مواجهتها مع أذربيجان (الشيعية)، وانتهاج سياسات داخلية تعمل بقوة على تنمية إيران وجعلها قوة إقليمية فاعلة ومؤثرة على شتى الأصعدة السياسية والاقتصادية والعسكرية.

٤– إشراك أبناء الديانات والمذاهب والأعراق الأخرى في اللعبة السياسية.

٥– الدستور يؤكد على رفعة الشريعة ولكن البرلمان هو الذي يصوّت على القوانين، و«مجلس صيانة النظام» الذي يوكل إليه النظر في المسألة الشائكة (أي

مطابقة القوانين المصوّت عليها مع الشريعة) هو مرجعية سياسية بحتة.

ولأن النموذج الإيراني لا يعدّ نمطياً بالنسبة للمسلمين السنة، فإن الكاتب يضيف تجارب حزب الفضيلة/ الرفاه في تركيا، وتجارب الحركة الإسلامية في السودان، وجبهة الإنقاذ في الجزائر، والإخوان المسلمين في كل البلدان، والنهضة التونسية. وقبولها جميعاً بانتهاج الأساليب السياسية (الدعاية، الانتخابات، اللجوء إلى التحالفات... الخ)، ليدلّل على أن هذا التيار الإسلامي يسهم بقوة في خلق مجال/ فضاء سياسي عصراني علماني وديمقراطي، لا من خلال استيراد هذه المبادئ، وإنما من خلال الممارسة الواقعية للسياسة، ومن خلال الاستجابة لمتطلبات بات يفرضها العصر بتعقيداته وتحدّياته.

إلى ما تقدم، فإن الكاتب يرى أن هذه الواقعية السياسية جعلت معظم الحركات الإسلامية الكبرى تنضوي في هذا التيار «الإسلامو قومي» ما جعل هذه الحركات تسترجع المنطق السياسي للدولة بدلاً من فرض منطقها ما فوق - القومي [منطق الدولة الإسلامية - المتحد الجامع لكل المسلمين]، وهذا ما ينطوي تناقضياً، في نظره، على ظهور استقلال للسياسي [الشأن السياسي] عن الديني [الشأن الديني]. وعلى ظهور مجال دنيوي/ عصري حتى في الدول الإسلامية، وخصوصاً في هذه الدول. ويستنتج من كل ذلك أن التمانع الواقعي بين الانتظامين الديني والسياسي هو الذي أفضى إلى هذه التطورات والنتائج.

الجديد في كل ذلك، والأصيل في كل ذلك، في ما يرى الكاتب، هو أن السياسي بات يحدّد مكانه الديني بعد أن ظل الديني، نظريًا على الأقل، يحدد مكانه السياسي طوال التاريخ السياسي الإسلامي.

ما تقدّم يثير لدينا الملاحظات التالية:

١- إصرار الكاتب على قراءة الوقائع التي استدل بها لإثبات أطروحته بمفاهيم ثقافية غربية (علمانية، ديمقراطية، عصرانية). وإن أكد، وبحق، أن هذه الوقائع لم تولد بفعل نقاش فكري لمسالة العلمانية والديمقراطية، وإنما بفعل انتهاج سياسات

واقعية من قبل القوى والحركات الإسلامية المعاصرة.

٢- إن كلامه على تمانع الانتظامين الديني والسياسي في الإسلام ينم عن عدم معرفة كافية بطبيعة الإسلام، وبطبيعة الجانب السياسي فيه، وعلاقته بالجوانب الأخرى، فإذا لم يكن في الإسلام نص على الاستفتاء والانتخاب والمشاركة السياسية والإضراب والتظاهر وسائر الأساليب (الموصوفة) بأنها سياسية، ولا على الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظم الشأن السياسي وكل التفاصيل التي سكت عنها النص في ما يعود لهذا الشأن أو سواه، فهو من المتغيرات المتروكة للاجتهاد في تدبيرها، ولكن على ضوء المبادئ الخاصة بها وبغيرها (على أساس الإيمان بالكتاب كله). وعلى ضوء الإمكانات الواقعية التي يوفرها العصر، على ضوء التجارب الإنسانية ذات الصلة... والمهم أن لا يتناقض التدبير مع أي حكم قاطع من أحكام الإسلام. وعلى هذا يصبح التمانع بين الديني والسياسي في الإسلام ساقطاً. والتنوّع في هذه المجالات التدبيرية بالشروط المذكورة. يظلّ أمراً طبيعياً في الإسلام.

٣- وانطلاقاً من ذلك نلاحظ أن الكاتب، بدل أن يرى الفضاء أو المجال السياسي الذي أنشأته القوى والحركات الإسلامية من خلال انتهاجها سياسات واقعية، كثمرة لمرونة الإسلام في التعاطي مع هذه الشؤون المتغيّرة، رأى في ذلك خروجاً وابتعاداً للسياسي عن الديني، واستتباعاً للديني من قبل السياسي، وهو عكس الواقع الجاري. وإلا فلماذا «مجلس صيانة النظام» في الجمهورية الإسلامية مثلاً؟

٤- لا يشير البتة إلى الدوافع الدينية والإعلام الديني والتعبئة الدينية، التي شكّلت الحاضنة والممكّنة للأساليب السياسية التي يتحدث عنها في انتصار الثورة الإسلامية في إيران ولا إلى دور الدين في توليد السياسات الداخلية والخارجية التي انتهجتها الدولة الإسلامية بعد انتصار الثورة، ولا في تعبئة الجماهير التي حققت انتصار الثورة والحفاظ عليها.

٥- إن ما عرضه الكاتب مما يمكن أن يقع تحت عنوان فضاء سياسي أو مجال سياسي أو انتهاج سياسات واقعية من قبل قوى وحركات إسلامية لا سيما تلك التي ينسبها إلى إيران، إنما تشير إلى أهمية جدلية الديني والسياسي، وإلى دور الدين في تنشيط الفاعلية السياسية ودور الفاعلية السياسية في تحريك وتنشيط فاعلية الدين. والآثار الإيجابية الملموسة لهذه الجدلية ملحوظة لا في تجربة إيران وحدها وإنما في تجارب حزب الله لبنان، وحماس والجهاد في فلسطين أيضاً بمعناها الإيجابي، كما هي ملحوظة في تغييب هذه الجدلية لدى تجارب دول إسلامية وحركات إسلامية ولكن بمعناها السلبي.

٦- إن انتهاج سياسات واقعية لجهة التعاطي مع الشأن السياسي في إطار دول مستحدثة ككيانات سياسية مستقلة ومعترف بها لا يعني التخلي عن فكرة المتحد الإسلامي العام (الأمة الإسلامية) وإنما يعني التعاطي مع هذه الفكرة بأساليب ووسائل واقعية: تحقيق ما يمكن تحقيقه من تعاون سياسي واقتصادي وثقافي... إلخ، قد يفضي ذات يوم إلى شكل من أشكال الاتحاد على غرار الاتحاد الأوروبي مثلاً أو أي صيغة أخرى.

الأصولية الجديدة: أو متخيّل الأمة.

يشير الكاتب إلى أن فكرة الأمة الإسلامية المتخيّلة تغطي ثلاثة مستويات متباينة.

١- مستوى الأمة المتخيّلة لدى الأصولية السلفية، وعامل تكوين هذه الأمة النص والتراث الذي أنتج في معالجة النص، والمجادلات اللازمنية التي ما زالت تدور حول هذا النص، بعيداً عن الواقع وبكثير من عدم الاكتراث بالحقيقة التاريخية والثقافية. هذا المتخيّل لا نجده في المجتمعات المتنوعة، بل في الخطب والكتابات المعيارية التي ينتجها رجال الدين.

٢- مستوى الأمة المتخيّلة التي يدعى إلى بنائها على أساس شمول الرسالة

الدينية، وعبر أنماط تنظيم وعمل سياسي متقاربة. وهو المستوى المتطابق مع الشبكة الإيديولوجية المشتركة بين البنّا والمودودي والخميني.

٣- مستوى الأمة المتخيّلة لدى «الأصولية الجديدة» حيث يتحدّد محتوى هذه الأمة في أنماط تعليم، نصوص مرجعية مختارة، ممارسة زهدية، محرّمات غذائية. شعائريات تتناول المظهر من مثل اللباس والذقن، وذلك بعيداً عن أي وطن أو دولة أو ثقافة، هنا لا يمكن الكلام على ثقافة بل على راموز (code) أو مؤشّر عابر للثقافات وللدول يتميّز به هؤلاء الأصوليون الجدد.

هذا المستوى الأخير هو ما يسعى الكاتب إلى استقراء ممارساته، وخلفياته... ومآله.

• يعتبر الأصوليون الجدد أن المضامين الثقافية المرتبطة بهذا البلد الإسلامي أو ذاك عبارة عن بدع، أو أمور عرضية طارئة بالنسبة إلى الثقافة القرآنية وتسهم في الفصل بين المؤمنين. ويذهبون إلى أبعد من ذلك عندما يضعون على المشرحة حتى مفهوم «الثقافة المسلمة» فيرفضون الطقوس المأتمية وكل ما يتصل بالفن أو بالتصوف ملتحقين بذلك، بمختلف التيارات الوهابية: إنهم بهذا المعنى عامل محو ثقافي.

• كذلك يعتبر الأصوليون الجدد أن الدول التي نشأوا فيها مصطنعة ومعيقة لقيام الأمة الإسلامية المتخيّلة عندهم، ولذا فإنهم لا يهتمون بأي عمل سياسي في إطار هذه الدول.

ولا يقرّون أصلاً بعمل سياسي وبأساليب سياسية، إنهم أيضاً عامل محو وطني وقومي لصالح الأمة المتخيّلة.

• الاستعاضة عن كل ذلك بالرموز الشعائرية التي أشرنا إليها وبأنموذج مذهبي (وهابي غالباً) وبالتجمّع حول شخصية كاريزمية باهرة محدودة الثقافة الإسلامية الأصيلة، ولكنها تتقن الدعوة لمفردات الرموز الشعائرية، كما تتقن انتقاد من لا يتقيّدون بهذه الرموز، والتحريض ضدهم. وقد تجد هذه الشبكات المقامة رمزاً تلتقي عنده هو عبارة عن أمير يدّعي تمثيل الإسلام الخالص.

• وعلى هذا فإن أمة الأصوليين الجدد لا تتحدد بالمجتمعات الإسلامية، بل بالمسلم المجرّد، المقطوع عن كل عصبية إسلامية ذات طابع وطني أو قومي، وعن كل ثقافة تأخذ هذا الطابع أو حتى طابع الإسلام بأكثر مما يمكن أن يكون في خدمة الرموز الشعائرية؟

من هؤلاء شريحة من المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، ومنهم أيضاً وسط «أممي» مؤلف من مناضلين باحثين عن قضايا يدافعون عنها، أو من مثقفين (متعلمين) أو دعاة يتلقون، بحسب التسميات، المنح والدعوات في فضاء خال من كل حصرية قومية. ويساعد العالم الحديث في ذلك بفضل التسهيلات التي يقدّمها للتنقل والتراسل واكتساب خبرة تقنية، وتقديم المواد الضرورية لصنع قنبلة.

• تتميز ظاهرة الأصوليين الجدد بالمذهب، مذهب «الأمير» أو الشخصية الكارزمية، وبالصورة التي يفهم بها هذا المذهب. وتعدد الأمراء والشخصيات الكارزمية يفضي تلقائياً إلى الشلل والصراع المذهبيين حتى داخل أتباع المذهب الواحد، ثمة ربط واضح بين التشلّل المذهبي والأصولية الجديدة (بعض الحركات الأصولية الجديدة يتركّز نشاطها على قتال أبناء مذهب بعينه)، وفي ذلك ابتعاد عن تراث أصولي كان يتعاطى مع الاختلاف في الممارسات كاختلاف ثانوي في إطار وحدة المعتقد والشريعة، وهذا غير مقبول البتة لدى الأصوليين الجدد لدرجة أنه يعتبر أحياناً «كفراً» جزاؤه القتل. إن الهوس بالنقاوة، بالاستبعاد، بالطرد من الإيلاف، وكذلك هلامية التنظيم تجعل «الطائفة الجديدة»، الشبكة، تنقلب إلى ملّة، وإلى عصبية.

إن هذا العرض الذي يقدّمه الكاتب لممارسات الأصولية الجديدة والذي كان واقعياً في معظمه، لم يشر إلى إسهامها في خلق فضاء سياسي مستقل عن الديني إلا في إشارته إلى إفراغ الدين من مضمونه العام وتحويله إلى شعائر أو رموز شعائرية، وإلى أن هذه الأصولية تتسق مع العولمة الجارية وتستفيد منها في ممارسة أنشطتها «الجهادية» وغير الجهادية.

لقد أجاد الكاتب في عرض المنطق الداخلي، (آليات التفكير وتداعياته) التي أسهمت في توليد الأصولية الجديدة، ولكنه لم يتناول العوامل الموضوعية التي أسهمت في ذلك بأكثر من إشارته إلى ظروف العيش في الأرياف وظروف العيش في المهجر الأوروبي وحالة التهميش في كليهما، وترك إسهامات المظالم جانباً.

نحو إسلام أوروبي.

يعالج هذا الفصل مسألة الإسلام الأقلي، إسلام المهاجرين إلى أوروبا والذين يعتبرون أنفسهم، أكثر فأكثر، مستوطنين في أوروبا ويطالبون أن يعاملوا كمواطنين ما يطرح إشكالية صياغة الإسلام في إطار ثقافة (ثقافات) تجهله وتتجاهله وإن كانت تتهاود معه.

على الصعيد النظري يبحث الأمر من خلال فتح باب الاجتهاد، أي بالرجوع إلى التأويل لإدراك المقصد القرآني، وباتجاه إيجاد مخارج دينية للمشكلات التي يواجهها المسلمون عندما يعيشون كأقلية في دولة ذات أصول علمانية، (الحجاب، الحلال والحرام في الطعام والاختلاط...).

ولكن على المستوى العملي يلاحظ:

١) أن المسلم في أوروبا لا يخضع لقانون إسلامي، ولا لضغوط رأي عام إسلامي يلزمه بممارسات محدّدة، ما يجعل ممارسته خاضعة لقناعاته الفردية. وهذا هو الإسهام العملي الكبير للهجرة، في الفكر الديني، إذ أنها ترغم على تصور الدين صراحة بوصفه عملاً إرادياً، وخياراً حراً، بعيداً عن أي ضغط أو إكراه.

٢) أن المسلمين الذين استوطنوا أوروبا بصورة نهائية هم غالباً أبناء المهاجرين السابقين أو المستوطنين السابقين، أي من الذين انقطعت علاقاتهم مع ثقافة بلد المنشأ وعاداته وتقاليده ولغته... وباتوا يتكلمون لغة البلد المضيف ويتعلمون بها.. وإذا ما تعلموا لغة بلد المنشأ، أو اللغة العربية فإنهم يتعلمونها كلغة ثانية وغالباً من

أجل الصلاة وقراءة القرآن، وليس كلغة ثقافة واستعمال يومي.

٣) معظم الأئمة والدعاة باتوا يلحّون على موضوعات أخلاقية وروحية في أفق التفتح الشخصي وطلب الكمال والكرامة (الصبر، المعاناة، مقاومة الإغواء، حيث يكون الامتناع عن المحظورات مناسبة للنمو الروحي، والتدرب الأخلاقي، وليس امتثالاً لضغوط قانونية أو اجتماعية...).

٤) في أوروبا، لا يمكن أن يعاش الإسلام كشريعة أو كنظام حقوقي أو سياسي... من قبل المستوطنين المسلمين، فلا يبقى للإسلام أن يعاش إلا كتجربة شخصية، مبنية على ممارسة الأخلاق والعبادات الإسلامية، وعلى الخضوع للقوانين والأنظمة الأوروبية.

إن العوامل السابقة الذكر تفضي إلى ولادة إسلام أوروبي - في ما يرى الكاتب - قائم على «تفريد» الاعتقاد الديني والممارسة الدينية، ناجم عن التكيّف الطبيعي لأقلّية مسلمة، مع ظروف الحياة في مجتمعات غير إسلامية... وذات رؤى وأنظمة وقوانين علمانية، ويرى الكاتب أن في هذا إسهاماً عملياً في توليد علمانية لدى هؤلاء المسلمين تقوم لا على فصل الدين عن الدولة أو السياسة فحسب، وإنما في جعل الدين (الإسلامي هنا) خياراً فردياً يخضع في اعتقاداته وممارساته لقناعات فردية خالصة وليس لأية معايير قانونية أو اجتماعية.

إن العرض الذي قدّمه الكاتب هو استقراء موضوعي لوضع فئة من فئات المسلمين في المهجر الأوروبي. وهو إن لم يقتصر على هذه الفئة، فإنه رأى فيها المصداق الحي لما يذهب إليه، أي لولادة إسلام أوروبي تقتضيه عملية الاستيطان فيها... وإن على مدى طويل. لهذا فإنه ركّز عليها دون سواها.

تبقى ملاحظة إجمالية لا بدّ من إيرادها تتناول الجانب التأليفي من الكتاب. الكتاب هو بالأصل ثلاثة أبحاث كتبت ونشرت في تواريخ مختلفة وجمعت في كتاب. وإذا كان كل واحد منها يتناول واحدة من الحركات الأصولية الإسلامية بصورة أساسية، فإنه يتناول أيضاً بعض معالم الحركات الأخرى في الفصل نفسه

ما أفضى إلى نوع من التداخل، وأحيانا التكرار الذي يجعل قراءته ومتابعة أفكاره تواجه بعض الصعوبة التي على القارئ أن يتحمّلها ويصبر عليها لأن الفوائد التي يمكن جنيها من الكتاب تستحق عناء التحمّل والصبر. «ومن طلب الحسناء لم يغله المهر».

علي يوسف

مدخـــــل

لا ريب أنَّ الكلام على الإسلام في فرنسا لم يجرِ أبداً كما جرى منذ السَّنوات العشرين الأخيرة: الثورة الإسلامية في إيران، الجماعة الإسلاميّة المسلّحة (GIA) في الجزائر، هجمات باريس وليون سنة ١٩٩٥، قضيّة الحجاب، في الليسيات والمعاهد، الطالبان الأفغان، الخ. وبانتظام تُثير الرواياتُ الصحافيّة والخطاباتُ العامة السؤالَ عن طبيعة هذا الإسلام الذي يُلاحقُ أوروبا اليوم.

تقليدياً في الغرب، جرت الدراسةُ العامة للإسلام إنطلاقاً من علم الإسلام (ISLAMOLOGIE) أي دراسة المذاهب، الفكر الديني والفلسفي، وتاريخ العلم الإسلامي، وخصوصاً العربي. لكنَّ هذه المُقاربة تواجه المصاعبَ في درس ما هو جديد في الحركات المعاصرة. فعلى امتداد ثمانينات القرن الماضي، انكبَّ البحثُ على التحليل الاجتماعي السياسي للحركات الإسلاموية، تلك التي تريد إنشاء دولة إسلامية بقوّة الفعل السياسي.

وعلى الفور، نشأ تفاوتٌ بين العلوم الإنسانية وعلم الإسلام، كانتْ له عدَّةُ عواقب: فمن جهة تقويمٌ مُفرِط، بلا شك، للإسلام السياسي، ومن ثمّ، وعلى نحو تناقضيّ، رؤية انتقاصيّة، في نهاية المطاف لنص إسلامي ربما كان يعاني من مصاعب التجدُّد الذاتي، وإيجاد لواثِرَه (ج. لوثر) أو فاتيكاناته الثانية. ونحن لا نزعمُ، هنا، الوصل بين هذين المجالين، ولا نملك الكفاءةَ لذلك. فقط، يجب الرُّجوع إلى الديني أو بالأحرى إلى التأثير في الحقل الديني للممارسات والحركات التي صارت موضوعاً لدراسات اجتماعية–سياسية.

وعليه، نريد في هذا البحث تبيان التنوع العميق للإسلام المعاصر، ليس على أساس المذاهب والمدارات الجغرافيّة (وهذا ما جرى القيام به منذ أمد بعيد)، بل من خلال ممارسة الفاعلين الذين أتوا جديداً (أو استصلحوهُ) من دون أن يعرفوه دائماً: كيف اعتدلت **الإسلاموية السياسية** وعادت إلى **القومية** (إيران، الجزائر، تركيا، الباكستان)، وكيف جرى استرجاع شعلة **الجهاد** من قِبل الأوساط المحافظة التي سمّيتها الأصوليّين الجُدد، كيف أدّت الهجرةُ إلى تطور بالتمادِي مع الثقافات الأوروبيّة...

إنَّ تطور ما سمَّيته «الأصوليّة» الإسلامية بالذّات هو الذي أنتج، في كل أشكاله علمانية (أو بالأحرى عصرانيّة، دنيوية) خاصة بعصرنا. إن عودة الديني هي خديعة. فالأصوليّون الجُدُد، إذْ يدعون للعودة إلى إسلام «حقيقي» يتجاهل تاريخَ وتقاليدَ عالم إسلامي بالغ التنوع، إنما كانوا عملياً صُنَّاعَ مسار تثاقفي. فهُمْ حين تنَّكروا للدولة القومية، ودعوا إلى إعادة بناء مُتّحد عالمي للمؤمنين، مع الاعتماد على الجماعات التضامنية المحليّة وعلى الشّبكات والمُزدرعات، إنّما كانوا عاملين تامين لدى العولمة. في المقابل، أسهمتْ الحركاتُ الإسلامويّة، من **جبهة الإنقاذ الإسلامية** (FIS) إلى الرَّفاه التركية، في تجذير الدولة الأمّة، في منطقة كانت ضعيفةً فيها تقليدياً. أخيراً، في الغرب دخل الأهالي من أصل مسلم في مسار إعادة تكوين هويتّهم الدينيّة على أسس معقَّدة ومتنّوعة، لكن بالتّماري مع ثقافات بلدان الاستقبال. إن أسطورة الأمة التي تحرّك كل هذه الحركات تصبُّ عملياً في دمج الأهالي المسلمين في عالم يتجدَّد تركيبُه حقاً، كما تصبُّ في تبليد الممارسة الدينيّة. إننا حقاً في ما بعد الإسلامويّة.

الفصـــل الأول

سُبل العصرنـــة



سُـــبل العصرنـــــة

هل يتوافقُ الإسلام مع العلمانية؟ هذا السؤال المطروح بشكلٍ مُبتَذل أو علمي، يسودُ اليوم السِّجال الواسع حول الإسلام في أوروبا. إنّ العامَّة وخطاباً علمياً معيّناً حول «الإسلام الخالد»، وأيضاً الإيديولوجيا السائدة بين الحركات الأصولية تُقدِّم جواباً سلبياً عن السؤال. فهذا السّجال هو بكل تأكيد، وفي آنٍ، نتيجة وجود كثافة سكانية من أصل إسلامي في أوروبا، وحصيلة الفعالية الإسلامويّة في بلدان الشرق الأوسط، الفعالية التي تشدِّد على إقامة دولة إسلاميّة. وغالباً ما تُعزى مصاعبُ دمج المهاجرين من أصل إسلامي في المجتمعاتِ الأوروبية، وكذلك الاضطرابُ السياسي في الشّرق الأوسط إلى هذا التمانع المُفتَرض بين الإسلام والعلمانية، التمانع الذي من شأنه الحؤول دون إقامة مشهد سياسي ديمقراطي، يفترضُ بدوره تقاسمَ قيم مشتركة في ما يتعدّى المرجعيّات الدينية الخاصة بكل أحد (أو بكل «مُتَّحد»).

إلى ذلك، ينطوي هذا التشاؤم على خيارٍ استراتيجي يتناقضُ بكل جلاء مع القيم التي يجري بموجبها وضعُ الإسلام موضعَ الاشتباه: الدَّعم الغربي

لأنظمة استبدادية لكنها علمانية (الجزائر، تونس، وحتى تركيا ومصر) لأنَّها تكافح إسلامويّين، حتى عندما ينتمون إلى شرعية إنتخابية (الجزائر، تركيا). هكذا يجري إذاً إرجاع الشرق الأوسط إلى الحتميّة غير الديمقراطية. إنَّ هذه الرؤية العامة للإسلام من خلال الموشُور السياسي للشرق الأوسط (ولتاريخ العالم الإسلامي الكاريكاتوري غالباً) تُؤثّر طبعاً في تصوُّر الإسلام في أوروبا. ولسوف يجري التساؤلُ الخطير عن البُعد «الإسلامي» للألبانيّين في كوسوفو، وعمّا إذا لم يكن من الأفضل تجنّب دعم الشعب «المسلم» الوحيد في أوروبا. وسوف يُرفض الترشيح التركي لعضوية الاتحاد الأوروبي، لا لأن الدولة التركية لا تلبّي الشروط الديمقراطية، وهذا قد يكونُ سبباً وجيهاً، بل لأن المجتمع التركي ليس مجتمعاً «أوروبياً»، أي لا يُشاطر جوهرَ مسيحيّة تُقيم علمانيتها بذاتها (على غرار ما ينطوي عليه إعلانُ القمّة الأوروبية للديمقراطييّن المسيحيين سنة ١٩٩٧). إن حصيلةَ موقفٍ كهذا بالضبط السَّماح للإسلامويين بأن ينتسبوا إلى الديمقراطية (كما هو حال جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية، و**النهضة** التونسية و**رفاه/الفضيلة** التركية) والتنديد بلغة الغرب المزدوجة، كوسيلة لإدامة نظام إقليمي لا متكافئ. في هذه النظرة الغربية، يُرى الإسلامُ حقاً ككل، سواء في المدوَّنة الفقهية التراثيّة، وفي إعادة القراءة الإيديولوجية التي ينهضُ بها الإسلاميّون، أم في تطبيق الشَّرْع الإسلامي (**شريعة أو فقه**) من قبل أنظمة محافظة، وحتى في مظاهر اجتماعية وثقافية بالذات، مثل تغليب جماعات متضامنة على معنى الدولة. إنَّ القراءات الثقافويّة تكرِّر خصيصةَ الإسلام هذه، حيث لا يمكنُ ظهورُ العلمانية والديمقراطية إلاّ كعناصر مُستوردة. ناهيكَ عن أنَّ هذه الفكرة عن «وحدة» الإسلام، يعزّزها المُتخيَّل السياسي

الإسلاموي، كما توطّدها كل الخطابات الأصوليّة[1].

بيدَ أنَّ ما يهمُّنا في هذا الكتاب ليس المُفترَضات المسبقة للنظرة الغربية إلى الإسلام، ولا المؤثّرات الشاذّة للخيَار المتحقّق، المؤآتي لعلمانيّة استبدادية. فالمقصود حقاً هو تناول المسألة الأساسيَّة: هل يتوافقُ الإسلام مع العلمانية؟ لكن، حينئذٍ، عن أيّة علمانيَّة نتحدَّث؟

المشكلة الأولى هي أن العلمانيَّة مطروحة بوصفها مفهوماً حديثاً، صُنِعَ في العالم الأوروبي، وأن المقصود قد يكون إما الاستيراد وإما التكيُّف مع العالم الإسلامي... إنَّ استيراداً كهذا يفترض آنئذٍ أن يكون المفهومُ موضوعَ إعادة امتلاك فكري، موضوع إرصان نظري. من المُفترض بالإسلام إنتاج نظريّته في العلمانية. عبثاً يُنْتَظر غالباً «إعلانُ علمانية». لأنَّ، إذا كان ثمَّة إشكاليّة للعلمانيَّة الجارية في الإسلام المعاصر، فإنها نادراً ما تكونُ هناك حيث تُنتَظر، أي في التفكير الفقهي[2]. فالتفكيرُ الفلسفي حول **العَصْرنة** يبدو نسبيّاً هامشّياً، في الفكر الإسلامي المعاصر، باستثناء إيران بعد الثّورة الإسلاميّة[3]. بالطبع، السبب الأول هو الرقابة القانونية أو العملية: ففي كثير من البلدان الإسلامية، تتوَّلاها الدولة مباشرةً أو تتوّلاها المرجعيَّات الدينية مثل جامعة

---

(١) أنظر:

Olivier, ROY: **l'échec de l'Islam politique**, Paris, Le Seuil, 1992.

لنستذكر هنا أنّنا نسمّي «**Islamisme**» – إسلامويّة – الحركات التي ترى في الإسلام إيديولوجيا سياسيةً وديناً على السّواء، والتي تفضّل أسلمة المجتمع انطلاقاً من الدولة والفعل السياسي؛ أما «الأصولية» فهي تُؤثر التطبيق الصارم للشريعة وتبقى نسبياً لا مبالية بالدولة وبتنوع الحقل الاجتماعي. نقصدُ بـ «الأصولية الجديدة» ظهور جيل جديد من المجاهدين، ليسوا من العلماء التقليديين، وتبنّوا جهادية الإسلامويين، عالميّتهم، أي الانتشار في فضاء مُعَولَم، والذين يمكنُهم، على غرار السعودي بن لادن، التوجّه نحو راديكالية تفاقمية ومناهضة للغرب، ولكنْ ليس لديهم برنامج آخر سوى الشريعة.

(٢) بالطبع، هذا لا يعني عدم وجود تفكير فقهي. فهذا موجود عند مفكّرين مثل أركون، بنشيخ، سُروش، كاديفار. فالتفكير الإيراني مهم بنحو خاص، على قَدْر ما يحصل بعد محاولة دفع مفهوم الدولة الإسلامية إلى مُنتهاه.

(٣) Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy, **Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse**, Paris, le Seuil, 1999.

الأزهر في مصر. فمن شأن أي تنديد، حتى بدون أساس قانوني، لأجل جُحودٍ أو هرطقة، أنْ يكلِّف غالياً، كما كان الحال في تجربة الفيلسوف المصري نَصْر حامد أبو زيد، «المُطلَّق» رسمياً من زوجته بحكم صادر عن محكمة الدولة، بدعوى أنَّ كتاباته تجعله في منزلة جاحد أو مرتدّ، الذي كان قد انتقدَ صراحةً مفهوم **ولاية الفقيه** (أي «**وصاية الفقيه**» حيثُ تتمفصلُ العلاقة بين الدِّين والسياسة في إيران). لكنَّ الرقابةَ لا تفسِّر كلَّ شيء: ففي أوروبا، كما في الولايات المتحدة، حيث تستوطن، منذ الآن وصاعداً، أنتليجنسيا إسلامية كبيرة، تندرُ جداً الكتابات الانتقادية عن الإسلام، الأمر الذي يتعارض مع إزدهار أدب تقريظيّ يقدِّم الإسلامَ كحلٍ لكل شُرور البشرية[٤]. ممّا يلاحظ أيضاً أنَّ الحكومات التي تُريد تظهيرَ العلمانية في المجتمع، كما في تركيا، لا تبذلُ جهوداً خاصة لإنماء فكر ديني حديث: لهذا، تعتمد على جهاز ديني محافظ فقهياً (مثل إدارة الشؤون الدينية، أو ديانة، التي تحتكر في تركيا إنتاجَ الفكر الديني الرسميّ).

لكنَّ هذه النُّدرة النسبية، وحتى السريّة، للأعمال «الإصلاحية» ليست عقبةً أمام مسارات العَصْرَنة. فهذه ليس لها تأثيرُ سجالٍ فكري؛ فليس تغلغلُ هذا السّجال في الأنتليجنسيا هو الذي يُنتج، على غرار الأنوار، العَصْرَنة أو العلمنة: ليس صنَّاعُ العَصْرَنة، أبداً، هم المستهلكين لخطاب حولها. وتالياً، يطرأُ التفكيرُ الفلسفي مُجانباً لما يحدث، بصرف النظر عن دعوته لاحقاً لإضفاء الشرعيّة على المكسب الجديد. عملياً أطروحتُنا هي أنَّ العصرنة في العالم أُدخلت بالتحديد من خلال الأصولية الإسلامية، في نَوبَةٍ تُفرغها، آخر المطاف، من مقصدها الأول: إنشاء مجتمع إسلامي «بكامله».

(٤) لنشدّد بالطبع على أعمال محمّد أركون وصُحيب بنشيخ في فرنسا؛ لكنْ يكفي أنْ نزور مكتبة إسلامية لكي نرى أن هذه الكتب ليست على الصعيد الكمي هي الأكثر انتشاراً، بل على العكس.

فإذا صودرَ على أنَّ العلمانية الأوروبية هي نتاج تاريخ خاص بالمسيحية، الموسومة بانقلاب الدين على نفسه، الدّين الذي يطرح نفسه عندئذ كما لو أنّه في الأطراف - أي كأنّه لم يعد مركز المجتمع ولا التاريخ ولا القانون ولا الأخلاق -، فيما يصعب تصوُّر كيف يمكن للإسلام أن يكون منتجاً لمجال علماني(٥). عملياً، لا شكَّ في أن الأنموذج الفرنسي للعلمانية، الأقليّ بين الأشكال التخريجيّة للدين، التي طبعت أوروبا الغربية منذ قرنين، ليس هو الأنموذج الذي ينبغي أن نجابه به العالم الإسلامي أو أن نقترحه عليه. فمن المؤكّد أن مفهوم الدنيويّة (**العصرانية**: Sécuralisme(٦)) هو أكثر تلاؤماً: فالأمر لا يتعلّق هنا، كما في **العلمانية** (laïcité) بإيديولوجيا تتبنى ضد الدين وفي مرآته، بل يتعلّق بوراثة تركة شاغرة، بتفريغ، بمحوٍ للظاهرة الدينيّة التي تفقد قيمتها المعياريّة، ولكنّها لا تُرفض أبداً، بصفتها هذه(٧). إن هذا الأنموذج **للعصرنَة** هو ملائم، بنحو خاص، للبلدان البروتستانتيّة، وهو لا يضع بالضرورة على **المحكّ** لا الاحترام للدين ولا مكانة المرجعية الدينيّة، ولا حتى جهازها، على مستوى الدولة والمؤسسات: فالقانون يعترف بالكنيسة الأنجليكانية وبالكنائس الألمانية بوصفها جزءاً لا يتجّزأ من النظام المؤسسيّ، وهذا ما نجده أيضاً في هولندا وفي البلدان السكندينافية. ليس التشبّع الديني للمجتمعات والمؤسسات عقبةً أمام العصرنة.

إذاً عن أية **عصرنة** نتحدَّث نحن؟

صحيح أنَّ في الإمكان أنْ نبيّن كيف أنَّ تاريخَ العالم الإسلامي والفكرَ الإسلامي قد أنتجا دواماً **العصرانيّة**: فمن الضّلال القول إن الإسلام الكلاسيكي

---

(٥) هذه أطروحة مارسيل غوشيه في: Le Désenchantement du monde، باريس، غاليمار، ١٩٨٥.

(٦) أو الحلانيّة، عند عبد الله العلايلي، ملحظ المعرّب.

(٧) M. Gauchet, **la Religion dans la démocratie**, Paris, Gallimard, 1998, p.15-16.

قد تجاهل مسألة **العصرانيّة**[٨]. إذْ من اليسير بنحو خاص تبيان أنَّ اللعبة السياسية في البلدان الإسلامية لم تكنْ قطّ متماثلةً مع النظرية السياسية الإسلامية: فعلى الدّوام صدرَ الحاكمون عن سلطة واقعية؛ وبنحو عمومي، اقتصرت الشريعة على الحقّ الشخصي، وجزئياً فقط على الحق الجزائي؛ ولم تُجابَه التحديثاتُ السلطانية في القرن التاسع عشر بأية مقاومة من طرف الأوساط الدينية (وهذا ما سيحدثُ لاحقاً). لكن حتى في هذه الحالة [حدوث الممانعة] فإن الأمر يتعلّق بعصرانية واقعية، متخفيَّة، تحت رحمة التنديد الذي قام به الأصوليّون من كل صنف، وكانت حجّتهم الأساسية هي، على الدّوام، حجّة الرّجوع إلى طهارة أنموذج أصلي، وتالياً العودة إلى تبخيس تاريخ وحتى مفهوم الحداثة ذاته. إنَّ هذه العصرنة العملية... إما جرى تجاهلها من قبل التفكير العقلي، وإما جرى تنظيرها انطلاقاً من الفكر الديني، ولكنْ على مثال العَرَضيّ والعملي (مثال ذلك مفهوم المصلحة أو الخير العام، أو إدانة التمرّد حتى على سلطانٍ جائر باسم رفض الفتنة أو انقسام الأمَّة).

والحال، ما يهمُّنا هنا هو بالضبط المسار الحديث للعصرنة، الذي حدثَ محلياً وليس باستيراد نماذج خارجيّة. كيف أنَّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة، أو بالأحرى التيارات الفكرية وما يتنامى فيها من أشكال التديّن، بما فيها الأشكال الأكثر أصوليّة، تنتج العصرانيةَ غالباً بجسدها (وبنصّها) المقاوم؟ إن هذه العلمنة تصدرُ عن تفكير فلسفي أقلّ مما تصدر عن إعادة صياغة إشكالية الهوية في عالمٍ مُتَعولم. وإن المقاربة للعلمانية لا تُستفاد من نقد خارجيّ للعقلانية الدينيّة، بل على العكس تُسْتَقرأ من خلال التطوّر الداخلي للبعد الديني، الذي يؤولُ إلى تفسيح مجالٍ للعصرانيّة هناك حيث لا يُنتَظر إلاّ قليلاً.

ثمّة ثلاثةُ مظاهر شديدة التعارض تطبعُ العالمَ الإسلامي اليوم، تتوَّجه على

(٨) Olivier, Carré, **L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition**, Paris, Armand Colin, 1993.

نحو تناقضيّ نحو ظهور مجالٍ لعصرانية، يُقولب بالمقابل المجالَ الدينيَّ ويحدِّد له مكانته: الإسلاموية السياسية (الثورة الإيرانية، مثلاً)، الأصولية الراديكالية الجديدة (الطالبان الأفغان)، وتوطيد هوية المسلمين المهاجرين، تحديداً عندما تجري على قاعدة دينية (وليس على قاعدة إثنيّة). تشتركُ هذه المظاهرُ الثلاثة في إسهامها في إبراز مشهد سياسي مستقّل، إظهار مجال تعدديّة دينيَّة، وفي تفريد (فردنة: Individualisation) التديّن، وتالياً في رفع القداسة عن المجال الاجتماعي. في هذا الفصل سنتناول بنحو خاص مسألةَ الإسلاموية السياسيّة. أما الأصولية الجديدة وصياغة الدين في وضع إسلامٍ أقليّ، فسوف تكونان موضوع الفصلين التاليين.

ظهورُ مجالٍ سياسيّ مستّقل:

عالجنا في موضع آخر فشلَ الأنموذج السياسي-الإيديولوجي للإسلاموية[٩]. لكنْ من البيّن أنَّ هذا الفشل ليس فكرياً فقط: فالحركات الإسلاموية لا تتلاشى، بل تتكيَّف مع تطور مشهد سياسي، أسهَمتْ هي نفسها في صنعه، إما في المعارضة على الأغلب، وإما في السلطة، كما هو الحالُ في إيران. ثمة ذريعة تواجهنا دوماً، قوامُها القولُ إنَّ من المُفتَرض إعطاء هذه الحركات شَنْصَها[١٠]، وهذا ما كان ممتنعاً، جرَّاءَ القمع المدعوم من الغرب. لكنَّنا نرى أنَّ الأشكال الثلاثة للتعبير السياسي التي عرفتْها الإسلاموية تتلاقى عملياً لكي تكرِّر تبعية النَّسق الديني والنَّسق السياسي، نعني: انتصار ثورة إسلامية (إيران، وبدرجة أقل السّودان وأفغانستان)، المشاركة الانتخابية

(٩) را: أ. روا، فشل الإسلام السياسي، م. س. O. Roy, L'échec de l'Islam politique, Op cit.

(١٠) كلمة عربية، لا تحتاج إلى تعريب. شنصَ يشنصُ، فهو مُشنِص. را: أحمد رضا، ردّ العامي إلى الفصيح. ملحظ المعرّب.

في لعبة سياسية مكشوفة نسبيّاً (تركيا، الأردن، الكويت، اليمن، باكستان، لبنان)، أو المعارضة في مواجهة قمع شديد نسبيّاً (الجزائر، تونس، سورية؛ ولكن أيضاً مصر وفلسطين). إن الحركات التي نذكُرها هنا هي الحركات «المتشدِّدة»، أي القائلة ببناء دولة إسلامية إنطلاقاً من تعبئة شعبيّة عريضة (إذاً، قَبُول مبدأ الانتخابات وعدم اللجوء إلى السلاح إلاّ لمواجهة القمع): الرَّفاه/الفضيلة التركية، حزبُ الله اللبناني، الإخوانُ المسلمون في كل البلدان، جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية، **النهضة** التونسية، **الجماعة الإسلامية** الباكستانية، حزب النهضة الإسلامية الطاجيكي، الخ.

إن الإسهام الأول للإسلامويين هو، في المقام الأول، أدلجةُ المشهد السياسي انطلاقاً من مرجعية يتقاسمُها الجميعُ تقريباً: الإسلام، المعاد تعريفُه بحدود إيديولوجيا سياسية. هذه الأدلجةُ تسمح بتخطي **المَثْنَوي دولة/عصبية** (جماعات تكافلية، عشائر، قبائل، مُتَّحدات دينية، الخ.) الذي يُعتبر سمةً من السّمات الاجتماعية–السياسيّة لمجتمعات الشّرق الأوسط. فالإسلامويّة، إذْ تخرجُ من وباءِ الانتماء الطائفيّ أو العشائري بالمعنى الواسع، وإذْ ترفضُ (بالكلام على الأقل) توسّط «الشبكة» ما تحت السياسية بين الفرد والدولة، إنّما تُجيز «الانتقالَ إلى السياسي» الذي كانت الأشكال القومية العلمانية المختلفة قد حاولتهُ بنجاحٍ معتدل. لكنْ من الجليّ أنَّ هذه الأدلجة تجري باسم رفض التنوع: إنه هُوام المجتمع التوحيدي، حيث يُجمِّد التباينُ بين الطبقات والأعراق (الإثنيات)، وحتى بين الأمم، باسم الانتماء المشترك إلى الأمّة المسلمة. أما الأمم الوحيدة التي تحتفظ بخصوصية فهي حينئذٍ المتّحدات الدينية، لكنْ غير مسلمة (النصارى واليهود)[11].

(١١) من المفارقات أنَّ إرادة الإجماع هذه بين المسلمين نجمَ منها تفاقمُ التعارض بين الشيعة والسنّة: فالدستور الإيراني لا يعترف بالسنيّة بصفتها هذه، بينما لليهود، للنصارى وللزرداشتيّين نوّابهم.

والحال، فإنَّ الفشل الأول يُصادَف هنا: فشل الإجماع. هناك فكرة أساسية لدى الحركات الإسلامويّة «المتشدِّدة» قوامُها أنَّ جميع المسلمين الصالحين يتوجَّب عليهم أن يعترفوا ذاتياً بالتعبير السياسي المميِّز للإسلام. مثالُه أنَّ الدستور الإيراني يعلن عن مصدرين للسيادة، الله بالطبع، ولكنَّ الإرادة الشعبية أيضاً: والحال، ماذا يجري عندما يُعرِبُ قسم من «الشعب المسلم»، بالاقتراع أو بالتظاهرات، عن احتراسه بالنسبة إلى المؤسسات الإسلامية؟ حتى في تركيا، كان شعارُ الرَّفاه المتكرِّر هو أنَّ على جميع المسلمين الصالحين أن يقترعوا للحزب: والحال، كانت استحالة تخطّي عتبة الـ ٢٥٪ في الانتخابات نوعاً من الفضيحة، ما دام أكثر من ٨٠٪ من الأهالي كانت تعتبرُ أيضاً أنَّ من البداهة الجمع بين الاقتراع الإسلاميّ والاقتراع الإسلامويّ. المثال كاريكاتوري أكثر في الباكستان حيث إن الجماعة الإسلامية النافذة لم تتجاوزْ أبداً الـ ٥٪ في الانتخابات التشريعية. وعليه، فإنَّ كلّ هذه الحركات، في الانتصار (إيران) كما في المعركة الانتخابية (تركيا) أو القمع (الجزائر)، تعيَّن عليها أنْ ترى البيِّنة: ليس هناك اقتراع مسلم أو إسلامي[١٢]. بكلام أدَّق، ليس هناك ترجمة سياسية واحدة للعودة إلى الإسلام، الذي طبع فجأةً كلّ هذه المجتمعات منذ سبعينات القرن المنصرم. وكما سنرى لاحقاً، فإنَّ إعادة أسلمة تُنتِج أولاً التنوّعَ، ولا تمسُّ لعبة التغالب على السلطة، لعبة الاقتصاد، لعبة تمفصل مختلف الجماعات المتضامنة حول جهاز الدولة، وبالأخص، لعبة القضية الاجتماعية.

عملياً، ترتسمُ الحركاتُ الإسلامويّة في مجال سياسي سابقٍ لها، حتى وإنْ رغبت في تجاوزه: مجال الدولة–الأمة. فضلاً عن ذلك، إنها تُسهم في تعزيز

(١٢) الفشل نفسه في الهجرة: في فرنسا وبريطانيا العظمى، حيث يستطيع المهاجرون المسلمون الحصول بسهولة كبيرة على المواطنيّة حتى زمن قريب، لم يبرز أيّ اقتراع «مسلم».

هذه الدولة–الأمة حين تضمنُ المشاركةَ السياسيّة لشرائح من السكّان لا تجدُ نفسها فيها (كالمُستضافين في إيران، أي منبوذي التحديث، ولكنْ أيضاً فئات اجتماعية بالغة التنوّع)[١٣]. إن أسرَ الدولة–الأمة هذا للإسلاموية، يفسِّر لماذا باتت كلّ الحركات الإسلاموية الكبرى «إسلامية–قومية» اليوم، فالانتقال إلى الإسلامو–قومية ينطوي، تناقضيّاً، على ظهور استقلال للسياسي عن الديني، لأنَّ الأحزابَ الإسلامويّة، التي صارت بالقوة أحزاباً حكومية، تسترجع المنطقَ السياسي للدولة، بدلاً من فرض منطقها ما فوق القومي على الدولة: على هذا النحو لم يستطع الرَّفاه سوى ضمان الكفاح المسلّح ضد الأكراد (وتالياً فَقَدَ جزءاً من ناخبيه الأكراد سنة ١٩٩٩)؛ كما أن إيران انتهجت سياسة خارجية وطنية بحتة بعد ١٩٨٩ (إذْ دعمت، مثلاً، الأرمن المسيحيين ضد الآذريّين مع أنهم شيعة). والحال، فإنَّ مشاركة الحركات الإسلاموية الناشطة في الحياة السياسية، وإنَّ تبليدها الذي يمكنُه إرتداء أشكال مبتذلة كفساد الحاكمين، قد أضعفا الفكرةَ القائلة بوجود تعاقب ديني حقيقي في المشهد السياسي. يُبيِّن التبليدُ أنَّ الانتظامين (الراتوبين: Ordres) هما مُتَمانعان تماماً، حتى وإنْ كان هذا الاكتشاف يجري، بنظر عدد من المناضلين، وسط إزالة الوهم والحرمان. إنَّ هذا التمانع الواقعي بين الانتظامين، الديني والسياسي، هو الذي يفسّر لماذا يقوم من الآن فصاعداً مجال دنيوي/عصري، حتى وخصوصاً في الدّول الإسلامية، لأنَّ بنظر هذه لم تعدْ هناك طُوبى (يوتوبيا) ممكنة. فالعصرنةُ هي أيضاً موتُ الطُّوبى (U-topie: لا مكان).

سبق أن لاحظنا ديمومةَ مجال عَصْري واقعي في الإسلام الكلاسيكي.

---

(١٣) على هذا النحو، كان الرَّفاهُ قد ربح عدداً معيّناً من البلديات في مناطق ناطقة بالكردية، في انتخابات ١٩٩٤ البلدية (ديار بكر)، خسرها بعد خمس سنوات، لصالح حادب، الحركة القومية الكردية العلمانية: هذا بالطبع دليل على أن جماعة ناخبة ناطقة بالكردية يمكنها الاقتراع لحزب إسلامي من دون أنْ تشاطرَه إيديولوجيّته. كما أن الرَّفاه خسر أرض روم لصالح حزب قوميّ متشدّد، تركي هذه المرّة، الـ MHP: إنها علامة جماعة ناخبة متقلبة بين إسلاموية وقوميّة.

فما الفرقُ بالنسبة إلى المشهد الذي يبرز اليومَ انطلاقاً من تجربة الإسلاموية السياسية؟ إنه فرق جوهري: ففي الإسلاموية الحاكمة، من الآن وصاعداً الانتظامُ السياسي هو الذي يحدِّد مكانةَ الديني. لم يعد الأمرُ متعلّقاً بتسوية ضمنيَّة، بل بإرادة فائقة للسياسي حقاً. هذا جليٌّ في إيران: «المُرشد، القائد الأعلى للثورة الإسلامية، هو حقاً رجل دين (إكليركي). لكنّه ليس الأرفع إطلاقاً في التراتب المرجعي الديني (الإكليركي). حسب الدستور، هو ليس بالضرورة «آية الله العظمى»، أي عضواً في المرجعيّة الضيّقة على رأس الهرم الديني. مواصفاتُه هي في المقام الأول سياسية: يجب أن يكون حسب الدستور الإيراني (آغا زمانه) «واعيَ عصره»، أي مجسّداً لوعي عصره السياسي، وهذا في آنٍ اعتراف بتاريخيّة السياسي غير القابلة للخفض، ولكنَّه أيضاً اعتراف بتغليبه على الديني[١٤]. إنّ الطُرق القانونية لتعيين المرشد هي طُرُق سياسية خالصة (إذْ يختاره «مجلس الخبراء»، الذي ينتخبه بدوره الجسم الإيراني الناخب). كذلك، لئنْ كان الدستور مؤكِّداً على رفعة الشّريعة، فإن البرلمان هو الذي يصوِّت على القوانين، وإن مرجعية سياسية بحتة («مجلس صيانة النظام») هي التي تنظر، في آخر المطاف، في المسألة الشائكة لتطابق القوانين المصوَّت عليها مع الشريعة. إن الحالة الإيرانية مثاليّة، أنموذجية، لأنَّ تمفصلَ الديني والسياسي لصالح هذا الأخير، صريح في الدستور وكذلك في الممارسة السياسيَّة.

صحيح أن الأنموذج الإيراني يُعتبر لانمطيّاً (Atypique) من قِبل الإسلامويين السنيّين؛ لكن الممارسة السياسية لهذه الأحزاب الأخيرة (الأساليب الملموسة لاختيار القادة، مثلاً) تبيِّن أيضاً ترجيحَ الانتظام السياسي والمجال الوطني في آن. وبنحو خاص، تخلّى معظمُ هذه الأحزاب عن فحص «الأسلمة» الذي

(١٤) F. Kosrokhovar et O. Roy, **Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse**, Op. Cit., Chap. 2.

كان من شروط الانتساب: بعدما تحوّل الرّفاه إلى الفضيلة سنة ١٩٩٨، صار يتقبّل من الآن فصاعداً الكوادر النسائية غير المحجبّة.

تعريفاً، يُظهر الانتقالُ إلى الإسلامو- قومية مجالاً سياسياً للعلمانية، لأنّه يفترض اعترافاً صريحاً باستقلالية اللعبة السياسية (خصوصاً مسألة التحالفات، الانتخابات، الدولة القانونية، وحتى مفهوم الدولة الإقليمية، المحدّدة بحدود). إنَّ تسييس الديني، إذْ ينفي القدسيَّة عن هذا الأخير، إنَّما يُبدع مجالاً دنيوياً، عَصْرياً في عدَّة مجتمعات إسلامية معاصرة.

لكنْ، ينبغي أن نلاحظ أن استقلالية السياسي هذه، حتى قبل أنْ تقيمَها ممارسةُ الإسلامويّين السياسيّة، كانت قَيْدَ التنفيذ، بطريقة ضمنيّة، في مصطلحات «الثورة الدينيّة» و «الدولة الإسلامية». فهذان المفهومان، الجديدان بالنسبة إلى التراث الإسلامي، يُحدِّدان ضرورتَهما، لا بتفكيرٍ دينيّ جديد (عموماً الإسلاميّون هم «أرثوذكسيّون» [صراطيّون] تماماً ولا يثيرونَ أبداً ثورةً في الدّين، خلافاً للإصلاح البروتستانتي)، بل بضرورة ترجمة الإسلام إلى حدود، مصطلحات سياسية، في مجال جديد، أُنتجه إلى حد بعيد الاستعمارُ واستيرادُ أنموذج الدولة-الأمّة. من المؤكد أن السياسي هو الذي يعيّن للدينيّ مكانته وليس العكس. فكل ثورة دينيّة تسجّل انتصارَ السياسي، كما تبيِّن ذلك دراسةُ فالزر للحركات الطهرانية (البوريتانيّة) في القرن السادس عشر (الوحيدة التي يمكن بلا شك أن نقارنها بالثورة الإسلاميّة) التي رأى فيها الأحزاب الإيديولوجية، الأولى، حقاً في الأزمنة الحديثة، حتى عندما كان تفكير هذه الحركات متّجهاً نحو الغاياتِ الأخيرة، وليس صوبَ بناءِ الدولة[١٥].

---

(١٥) Michael Walger, **The Revolution of the Saints**, Harvard, 1965, traduit en français sous le titre La Révolution des Saints, Paris, Berlin, 1988.

ينبغي بنحو خاص على كل الحركاتِ الإسلاموية تدبُّرُ مسألةِ التحالفات السياسية. في البداية، رُفِض مفهوم التحالف باسم تفوّق الدينيّ (لا تزال هذه حال الطالبان الأفغان)؛ لكنَّ الحركات الإسلاموية، في ثلاثة مساقات– انتصار، انتخابات أو قمع – تعيَّن عليها أن تتدبَّر بسرعة فائقة مسألة التحالفات، وتالياً مسألة تبعيَّة السياسي بالنسبة إلى الديني. على التوالي، تحالف الرَّفاهُ مع الديمقراطيين الاشتراكيين سنة ١٩٧٤ ومع الوسط اليميني سنة ١٩٩٦؛ وحين انضمَّت جبهة الإنقاذ الإسلامية، سنة ١٩٩٥، إلى المسار المسمَّى (San' Egidio) (وضع برنامج مشترك للقوى السياسية الجزائرية... تحت إشراف جماعة... كاثوليكية إيطاليّة) تقبَّلت تعدّدية المشهد السياسي؛ أخيراً، في إيران جرى انتخاب الرئيس محمَّد خاتمي وفقاً لبرنامج يسعى إلى العمل بتعدّد الأحزاب. إن هذا الاعتناق للديمقراطية السياسية لا ينطوي على اعتناقٍ إيديولوجي: إنه حصيلةُ ممارسة حقيقيّة للسياسة، تقريباً على مثال الكنيسة الكاثوليكية في بداية القرن، المُقاوِمة للحداثة وللديمقراطية في آنٍ؛ لكنَّها اضطرَّت إلى تقبُّل التعدّدية والتعاقب من دون اضطرارها، مع ذلك، إلى صياغة تيولوجيا جديدة (**لاهوتيّة**، سيجري عملياً التنظيرُ لها على هامش الكنيسة). متأخراً جداً جاء الفاتيكان الثاني، بعد تحالف **الكنيسة والجمهورية**. كذلك يمكننا أنْ نقارن ذلك مع الحركات الاشتراكيّة التي مارست «الديمقراطيّة البورجوازية» حتى قبل استدماجها في فكرها.

إذاً لا يجري التقدُّمُ نحو الديمقراطيّة باستيراد أفكارٍ ديمقراطيّة، بل بممارسة للسياسة، جرى توسيعها ونشرها بواسطة الحركات الإسلاموية ذاتها. فهذه كانت وظيفتها التاريخية كسر العلاقة التراشقية، التبارزيّة، بين دولة استبدادية ومجتمع أهلي/مدني منتظم حول لعبة الجماعات التكافلية، التضامنية؛ وهي ثنائيّة تُرقِّق كلَّ مجال سياسي فعلاً. باستثناء تركيّا حيث نجح تلقيحُ العلمانية، فإنَّ

الدول «العلمانية» هي في الحقيقة الأقل انفتاحاً على لعبة ديمقراطيّة حقيقيّة، تحديداً لأنَّ المجتمع «الأهلي» لا يملكُ ركيزة إيديولوجية للتناظُم أو للانتظام الذاتي: عموماً، ما عدا تركيا، هناك في مواجهة الدولة «العلمانية» مجتمع مُتَركب بطريقة تقليديّة. إنَّ هذا المثنويَّ الدولة الحديثة/المجتمع التقليدي، ليس فقط إرثاً من التاريخ، ولا لعنة من الأنثروبولوجيا السياسية للمجتمعات الغابرة. إن الدولة الحديثة يمكنها الإسهام، بوعي علمي نسبيّاً، في إعادة تَتَرْيث (Retradionalisation) مجتمع، كان ظهورُها [الدولة الحديثة] قد وضعَهُ على المحكّ. وإنَّ آسيا الوسطى السوفياتية هي خير مثال على إعادة تتريث مجتمع متفكّك البنيان(١٦)، من جانب دولة حديثة ومعادية جداً للدين. كما أنَّ افتجاءات عراق صدَّام حسين، بعد حرب الخليج، تبيّن كيف أن الديكتاتور، المُقدَّم غالباً كرسول للدولة-الأمة، يحرِّك وتالياً يعزِّز اللعبة القبليّة (الحَرَس الرئاسي وقفٌ على ثلاث قبائل سنيّة كبرى، الدُليم، الجُبُور، العُبَيد).

نرى إذاً أنَّ الحركات الإسلاموية، وهي غير علمانية ولا ديمقراطيّة، تُسهم في إقامة الظروف الضرورية لظهور علمانية وديمقراطية، أي ظهور مجال سياسي مستقّل، يكون فيه اللاعبون أفراداً مواطنين في المقام الأول، وليس الجماعات المتضامنة. فقد اضطلعت الأدلجةُ بدورٍ في إزالة الشرعيَّة عن العصبيّات وفي الدولة الاستبدادية، أي الثنائي الملعون في المحور الترشيدي لدول الشرق الأوسط المعاصر. لا شكَّ أنَّ الأدلجة استهلال ضروري للانتقال إلى الديمقراطية، حتى وإن تجذَّرت بادئ الأمر في كَبْتٍ للإيديولوجيا. فإشكاليَّةُ العَصْرَنة وإشكالية الدولة مترابطتان: ذاك لأنَّ هناك دولة، هنالك ظهورٌ لمجال عَصْري/دنيوي. والانتقالُ من السياسي إلى الدينيّ يجلبُ حقاً العَصْرَنة.

المفارقةُ هي أنَّ هذا التباعدَ بين الانتظامين، يرفضه بين آخرين... السياسيُّ

(١٦) O. Roy, **La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations**, Paris, Le Seuil, 1997.

الذي يحرصُ على الإمساك بضبط الديني والشّرعية التي يمنحها الديني للسياسيّ، حتى في البلدان «العلمانية» كتركيّا وتونس. يتمُّ هذا أولاً بتأسيس إسلام رسميّ في خدمة الدولة (الديانَتْ في تركيا)، ثم بمقدار كبير نسبيّاً من أسلمة الحقّ الشخصيّ، مثلاً تحريم زواج مسلمة وغير مسلم[١٧]. إن الدّول التي تصارع الإسلامويّة، غير مستعدّة لفصل حقيقي بين الكنيسة والدّولة، طالما أنَّ غيابَ إكليروس متركّب في العالم الإسلامي السنّي، يجعلُ عملَ العصرنة أكثر صعوبة، لأنّه لا يوجد خصم مؤسسي في مواجهة إرادة الدولة الضابطة.

هذا لا يعني أنَّ الحركات الإسلاموية قد نجحت، من طريق الأدلجة، في التخطّي الكامل للبنى التقليدية، حتى تُقيم مشهداً سياسياً حقاً. فهي أيضاً تمكّنتْ من استكشاف منطق الشُروخ الإثنية أو القبلية (أفغانستان، اليمن، وحتى سورية وطاجيكستان). لكنَّها تشارك تماماً، في إيران والسّودان وتركيّا، في مشهد سياسيّ حديث (حيث تتجلّى العلاقةُ مع التمدين بكل وضوح). أما الحركات الأصولية الجديدة، التي استأنفت حمل شعلة الجهاد العالمي، الشامل، في العقد التاسع من القرن العشرين، فهي، وأكثر بكثير من الإسلامويّين، تعبير عن **عصبيّات** تجثم مباشرةً على المشهد العالمي، متجاوزةً المرجعية الدولتيَّة. فكما سنرى، تشارك الأصولية الجديدة في مسار التفريد والمثاقفة، ولكنها لا تشارك في بناء مشهد وطني حول الدولة، وتالياً تبقى غريبةً عن منطق التنشئة الديمقراطية (Démocratisation)، حتى وإنْ اضطلعت بدور في العَصْرَنة.

(١٧) باستثناء تركيا حيثُ لا يزال في الدولة التركية تشريع تمييزي تجاه النّصارى (فكل إصلاح أو ترميم لكنيسة يجب أن يجري بترخيصٍ من مجلس الوزراء، ويُحظر بناء كنائس جديدة، كما هو الحال في مصر، وفي أفغانستان طالبان).

غير أنَّ هذا لا يعني أيضاً عدم وجود إيديولوجيّات أخرى ممكنة، غير الإسلاموية، للإسهام في إنشاء مشهد سياسي مؤتلف. فقد اضطلعت القوميّة العربية، الشيوعية، البعثيَّة، هي أيضاً بدورٍ ما، حتى وإنْ كانت هي أيضاً مُستوعبة من قبل منطقٍ طائفي، عَصَبَوي. لكن هذه الإيديولوجيّات الأكثر «حداثةً» كان لها، على نحوٍ كبير، تأثير أقلُّ في الفردنة أو التفريد، فكانت عملياً مؤآتيةً لتأثير الجمهور، للتماهي مع جماعات أوسع ومع الزَّعيم (**القائد**: Leader)، بدلاً من الإسهام في فتح المشهد السياسي. بالطبع، ظاهرة الزَّعيم قويَّة عند الإسلامويين (أربكان، خميني)؛ لكنْ – وهذه نقطتنا التالية – تسير الإسلاموية جنباً إلى جنب مع تنويع للحقل السياسي–الديني، مع تكاثر اللاعبين وفردنة علاقتهم بالإيمان. إن الحركات الإسلاموية، على غرار تحوُّلها الراهن مع الإصولية الجديدة، هي إذاً، وبكل مضضٍ منها، أدوات مثاقفة، أو بالأحرى إعادة تركيب ثقافي.

إن التطوّر القوميّ و/أو الديمقراطي–الاشتراكي للإسلاموية، لا يضع حدّاً للراديكالية: لكنَّ هذه الأخيرة تنطبع بطبيعة أخرى. فالراديكاليّة الإسلامية الحالية تُقيم في الهوامش أولاً، هناك حيثُ لا توجد دولة–أمة يمكنُ التماهي بها («الأفغان» أي المحاربين الأمميّين في كل حركات الجهاد، والذين حملوا أسلحتهم الأولى في أفغانستان، في ثمانينات القرن الماضي). كما أنها عامل محو ثقافي (Déculturation)، تجاهد ضد الإسلام التقليدي بكل أطيافه، وكذلك ضد العولمة، مؤكدة ذاتها في ما يتعدّى الأمم، الدول والثّقافات الخاصَّة. لكنَّها لا تتخلَّى عن خطاب متفوِّق، مهيمن، يغدو في غياب الرُّسوّ الاجتماعي، خطاباً إلغائياً وانتحارياً. هذه هي ممارسة التكفير (Excommunication): فالقول بامتلاك فريد للحقيقة يُترجم باستبعاد الآخر، أي بطرده من **الإيلاف الإسلامي**. في الصميم، هنا يكمنُ التباين بين الحركات الإسلاموية الكبرى وبين

ورثتها الراديكاليين (الجماعة الإسلامية المسلّحة GIA، الجماعة الإسلامية): انطلاقاً من تساؤل واحد (لماذا لا يصوِّت «المسلمون» كلّهم معنا، أو لماذا لا يتمرّدون جميعهم عندما يكون الحقل السياسي مُغلقاً؟) تأتي الأجوبة متباينة: القبول بتنوُّع الحقل الاجتماعي غير القابل للخفض، أو نفيه بالموت، موت الآخرين أولاً، وموت الذات ثانياً. بعد استنفاد نظرية المؤامرة، والاغتراب عن الذات (الذي لا يمكنُ تخطّيه إلاّ بـ «الاستيعاء» (Conscientisation[١٨])، في صورة إرشاد جهادي، أو دعوة)، لا مناصَ من التسليم بتنوع المجتمع الأهلي غير القابل للخفض، أو الانكباب على اللّعان، على شطب مجتمع لم يَخْتَرْ الإسلام (هذا واضح جداً مع الجماعة الإسلامية المسلحة: مذنب هو كل جزائري لا يلتحق بالجماعة الإسلامية المسلحة، وتالياً ليس هناك ضحايا بريئة).

استقلاليّةُ حقلٍ ديني مُتَمادٍ:

إنَّ تجديد الأسلمة، أو بالأحرى أكبر إمكانية لرؤية التعبير الديني في كل أشكاله وصوره (مساجد/جوامع، حجاب، الخ) التي نلحظها في العالم الإسلامي منذ سبعينات القرن العشرين، لم تستفدْ منها الحركات الإسلاموية إلاّ استفادة آنيّة في نهاية المطاف. فكلما تبلّدت هذه الحركاتُ، فَقَدت الجانب التلقيني والأخواني الذي كان قائماً، مثلاً، لدى الإخوان المسلمين الأوائل. وعلى الفور، أخذت الأخويّات «الحقيقية» التقليدية أو الحديثة (مثل أخويات فتحُ الله التركية) تصطفي المُريدينَ من جديد. فحين صارت الأحزابُ

(١٨) لفظ فرنسي مُفتَحر، غير وارد في المعاجم الفرنسية. مع ذلك تعاملنا معه كما هو، مستفيدين من تراثنا العلمي، وخاصة من معاجمه الاصطلاحية، مثل الكليّات، لأبي البقاء الكفويّ، الذي يميز في الوعي، الإيعاء (أو التوعية) من الاستيعاء، المعادل بنظرنا لمصطلح (Prise de conscience). ملحظ المعرّب.

الإسلاموية أحزاباً سياسية كالأحزاب الأخرى، لم تتمكّنْ من تلبية «الطلب الديني» الجديد، الذي يتوظَّف في الممارسات والحركات التي ترغبُ في أن تكون دينيّة خالصة. إننا حقاً في مرحلة ما بعد الإسلاموية، أي في مرحلة معاودة توطيد الديني خارج المشروع السياسي(١٩). هذا لا يعني أنَّ الدينيَّ هذا ليس له تأثيرات سياسية: في تركيا اعتادت أخويّاتُ فتح الله على مفاوضة اقتراعهم، تبادل أصواتهم مع الأحزاب المتشدِّدة الكبرى؛ ولكنَّ ذلك يجري خارج مشروع تجديد الأسلمة بالسياسة.

والحال، فإن «الطلب الديني» يُوظف في الحركات الإسلاموية الكبرى، أقلَّ مما يُثمِّر في كثرةٍ من التعابير ذات الجامع المشترك، كفردنة المنطوقِ الديني (بحيث يستطيع الجميع أن ينطقوا بما هو الإسلام) الأمر الذي يُفضي إلى تعددية واقعية للتعبير الديني، تحولُ في آنٍ دون إغلاق الحقل الديني وانتقاله إلى السياسي.

في المقام الأول، استقلاليّة الحقل الديني هي حصيلة فوضويته والفردنة المتصاعدة لمنطوق الديني. ذاك أن فَيْضَ تجديد الأسلمة يعني أولاً فيضَ الناطقين به في كل الصُّوَر: مدراء مدارس خاصة، دُعاة، كتّاب كُتيّبات دعويّة أو كاسيتات، مؤسسو حركات شتّى (أخويّات، جمعيّات)، مؤسسات خيرية... هكذا لدينا جملة منظومات فرعية (أخوية، جامع، الخ.) غالباً ما تكون متواصلة مع منظومات فرعية أخرى (نقابية، عشائرية، تعاونية، في الأحياء، الخ.). وبدلاً من ابتكار جديد للحياة الدينية، يتعلّق الأمرُ بتكييف مع واقع أشد تعقيداً (هجرة، تمدين، عولمة) مع ما بات يفترضُ ذلك من إعادة

(١٩) أنظر أوليفييه روا (تحت إشراف) باتريك هايني:
"Le post-islamisme" **Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée**, No. 85/86. Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

صياغة (مثلاً، بألفاظ مُستعارة من السّجلات السائدة في الاقتصاد، في العلم أو في الثقافة) ومن تسويات وتعديلات...

إن هذه الخصخصة وهذه المرونة للديني هما عنصر أساسي لإقامة مجال عصري/دنيوي، تحديداً لأنهما تُقاومان الشمولية (الكلانيّة) والتسييس، لصالح حركة نافذة واحدة. إذاً، يبقى هذا الازدهار دون مستوى «الانتقال إلى السياسة»، لا بأقواله الفقهية (إذ يقولُ معظم اللاعبين بعدم وجود فصل بين الدين والسياسة في الإسلام)، بل بطبيعته ذاتها التي تصدر عن الفردية، الفرادة، والمحلّي. إنَّ أشكال التديّن هذه وما تنطوي عليه من شبكات، تستقلُّ ذاتياً بالنسبة إلى مجال الدولة-الأمّة، سواء بفردنة الممارسة الدينية، أم باختراق المجال القومي (المقترن غالباً مع الإقليمية، كما سنرى)، وسواء أتعلّق الأمرُ بالأصولية أم بالأخويّات الجديدة، المتكيّفة مع الهجرة وفقدان الجذور.

إنَّ المؤسسات الدينية التقليدية في أزمة: تمدُّد المنظومة المدرسية، تكاثر أماكن التأهيل الديني. ومما زاد في تكاثر وتفتيت الأماكن التي يصدرُ عنها خطاب معياري، سويّ، الاطّلاعُ على نصوص لا تصدر إعلامياً عن هيئة علماء، وسريانُ نصوص في صُوَر وأشكال حديثة (فيديو كاسيت، كراريس دَعَويّة، مواقع إنترنت)، وتطور شبكات خاصة عن المدرسة ومن المعاهد الدينيَّة. فأيّ شخص يمكنُه إلقاء خطاب عما هو الإسلام، ويملك بنحو خاص الوسائل لبثّ خطابه. إن هذا الامتلاك الفردي الجديد للإعلام بما هو منطوق الإسلام، يعمل في كل أنماط الأفكار: مثقفون إسلامويّون، ملالي أصوليّون جدد، يعلنون ذاتهم بذاتهم، ومفكرون إصلاحيّون.

ليست جديدةً موضوعة تعدُّد الإسلام وتنوّعه: فهذه التعددية كانت دائمة الوجود. لكنْ، ما هو جديد، هو أن التعدُّد يحدث في إطار عالم مُتَعولم، حيث المرجعيَّاتُ التي تستطيع قول الحق وتأكيد أرثوذكسية وتأطيرَ وتعيير

هذا التنوع في الإسلام، هي مراجع هامشية، بدءاً من الدول الأكثر أصوليّة (طالبان المملكة العربية السعودية). فالمعيار، العُرْف، لا يمكنه الإفصاح عن ذاته إلا إذا استرجعه الأفراد. من هنا المُجلّى المدهش للأصولية الجديدة المعاصرة: فهي إعلاميّة ومُتفردَنة، لأنَّ كلَّ أحد يمكنه النُّطق بما هو الإسلام الحّق، ومن واجبه النطق به... الفصلُ التالي سيحلّل، بنحوٍ أوضح، الرابط بين الأصولية الجديدة، الفردانية والجماعة التكافلية.

تعملُ فردنةُ المنطوق الديني وإعادة الاستملاك الفردي للعقيدة (للإيمان)، وحتى توسّع إشكالية العقيدة (الأمر الذي يفترض الإلحاح على البعد الدَّاخلي)، في سياقات بالغة الاختلاف (أوساط أصولية جديدة، مثل المسلمين الأوروبيّين). هذه السياقات تتطابق تماماً مع ظهور لاعبين جُدُد ليسوا في حاجة إلى «دولة إسلامية» لتحقيق صعودهم الاجتماعي. فالنجاح الاستثنائي لمصطلح «المجتمع المدني» في الأوساط الإسلامويّة (سيڤيل توبلوم في التركية؛ جامعي مدني في الفارسيّة)، ومهما كان طنّاناً، إنما يشير تماماً إلى هذه المسافة الجديدة بالنسبة إلى المشروع الدَّولتي (الدولاني). بالطبع، لا يزال موضوع الأمة (المتَّحد) قوياً: فهو أفق لا يمكنُ تجاوزه؛ لكنْ، بما أنَّ هذه الأمة غير مُعطاة أبداً، وأنها قيد البناء على الدّوام، بحيثُ لا يعود ثمَّة بيانٌ لها، فإن هذه الأمّة تظلُّ طُوبى إرادية، مشروع أفراد، وليست حقيقة اجتماعية. لأنَّ ما تلاشى، مع ظهور الإسلامو–قومية، هو الركيزة السياسية التي يمكنُ لهذه الأمة أنْ تُبنى عليها، أو تجدِّد بناء ذاتها، إذا اعتبرنا أنها وُجدت حقاً في عَصْر النبيّ.

ليست استقلاليةُ الديني هذه مجرَّد نتاج لمرونة الأشكال الجديدة للتعبير الديني، فهي تمسُّ أيضاً بعض الأوساط التقليدية، السلفيّة. ففي مواجهة إرادة الهيمنة السياسية للإسلامويين (الذين نعرف أنَّهم – باستثناء إيران –

يجندون مُريديهم من أوساط المثقّفين أكثر مما يجنّدونهم من أوساط العلماء الدينيّين)، سعى عدد من العلماء التقليديين المحافظين إلى صَوْن استقلاليتهم الاجتماعية-المهنية، إذا جاز القول، حين أعلنوا بالضّبط أنهم يفصلون الديني عن السياسي. حينئذٍ تفاوضوا مع الدولة القائمة، التي لا ينقضونَ شرعيّتها، حول مكانتهم المؤسسيّة والمجال الذي سيمارسون فيه رقابتهم الاجتماعية، حاصرين على هذا النحو المشروعَ الإسلامي في الآداب الأخلاقية والشَّرْع، لكنهم تركوا استقلاليته، للسياسي الذي سيستخدمهم كأدوات. وعلى نحو راديكالي أكثر أيضاً، حدثَ في إيران هذا الخروجُ من السياسة. نشهد اليوم عدداً ما من رجال الدين الإيرانيين ينتقدون التسييسَ المُفرِط للإسلام، لأنَّ أزمة الثورة الإسلامية تؤدي إلى فقد متزايد للثقة، ليس بالإسلام، بل بالدين الرسمي[20]. فما هو على المحك، إنما هو مفهوم ولاية الفقيه، الذي ينظم تواصلَ الديني والسياسي. والحال، جرى على الدّوام انتقادُ هذا المفهوم من طَرَفِ علماء سلفيّين، حتى عندما كانوا من أنصار الثورة الإسلامية، لأن هذا المفهوم، كما رأينا، يَسْتَلحِقُ الدّينَ بالسياسة. لكنْ، حينَ مرَّت لحظةُ الذروة للثورة الإسلامية، تلاشى المثالُ الديني في التسيير اليومي لمجتمع إسلامي لا يُشبه ما كانَ مثارَ أحلام (العدالة الاجتماعية، النَّزاهة، الاقتصاد الإسلامي، الخ.). هنا، العصرنةُ الجارية أصيلة، لأن السياسي ليس هو الذي يحاول تكوين استقلاليته، نابذاً الدِّينَ إلى الأطراف، بل هذه بالذات هي التي تحاولُ طردَ السياسي، وهي بذلك تُسلِّم إذاً بانتماءِ هذا الأخير إلى مجال وإلى قوانين خاصة[21]. إذاً، لدينا هنا شكل من أشكال الفصل بين الديني والسياسي، لا بحركة خاصّة بالسياسي، بل على العكس، بحركةٍ من الديني. فروَّاد الحركة

(٢٠) F. Khosrokhavar et O. Roy, **Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse**, Op. Cit.

(٢١) في إيران، أنظرْ فكر سوروش، كاديڤار، المجتهد الشَّبستري (كلام-ي نو، في إيران أو الفقه الجديد – علم كلام جديد).

هذه هم أيضاً مفكّرون إصلاحيّون (سوروش، كاديڤار) سواء انتموا إلى اليسار الإسلامي (مثل آية الله منتظري) أم انتموا حتى إلى أوساط أكثر سلفيّة (الآذري القُمّي). بالطبع، هذا الخروج من السياسة يمكن الإفصاح عنه بألفاظ ليبرالية ومحافظة على حدٍ سواء، حين يُطالَب في هذه الحالة الأخيرة بأنْ يتحدَّد المجتمع «المدني» بالضبط، بمعايير إسلامية، في مواجهة سياسي «اتباعي» لا يرفضه المجتمع ولكنّه لا يقبله أيضاً. لكنْ في الحالتين، الديني هو الذي يؤهّل الفصلَ بين الانتظامين.

إلا أنَّ رجال الدين هؤلاء الذين يقولون بترابط الديني والسياسي، ينبغي عليهم حقاً، تحتَ طائلة إنكار ذاتهم بذاتهم، أنْ يعاودوا تحديد مكانة الإسلام ودوره، تحديداً وضعياً، إيجابياً؛ فيما الإسلام لا يمكنه الاعتماد على مشروع دولتيّ إلاّ خوفاً على ضياعه؛ وهذا على قدر تمدُّد الإسلام في البلدان الغربية، يُفضي أيضاً إلى إعادة صياغة ماهيّة الإسلام، في مرآة إشكالية العلاقات بين السياسي والديني في بلدان الاستقبال. فالمجتمعاتُ الغربية لم تعدْ مسيحية: وإن المطالبة بالاعتراف بالإسلام، على غرار الأديان الأُخرى، تعني بالتحديد الموافقة على عَصْرَنة المجال العام. والحال، فإن المنطق الذي يسودُ في طلب اعترافٍ بالهويّة الدينيّة، هو إما منطق الفردنة (مسلمٌ هو الذي يقول إنه كذلك) وإما منطق متّحد إيلافي[٢٢] (Communautarisme) على قواعد إثنيّة واقعياً، كما هو الحال في بريطانيا العظمى أو في الولايات المتحدة[٢٣]. تنطوي العولمة على صياغة جديدة للهوية الدينية، حدثت، مرّة أُخرى، من دون ضرورة حدوث صياغة لاهوتية (فقهية)، بل باستعمال موضوعة قادمة من الخارج

(٢٢) مثلا إيلاف قريش: لإيلاف: Pour la communautarisation. خلافاً لترجمة ر. بلاشير (في مدخل إلى القرآن، في نص القرآن، حيث يستعمل Communalisation). ملحظ المعرّب.

(٢٣) في بريطانيا العظمى، لا يعترف قانون العلاقات «بين الأعراق» إلاّ بالجماعات الإثنيّة. مثلاً، لكي يستطيع المسلمون طلب العدالة، عليهم أن يطلبوا إذاً، وبكل تناقض، الاعتراف بهم كجماعة «إثنيّة».

(التعدّد الثقافي والإثنيّة). والإسلام مطروح كـ «ثقافة» لأنَّ، وعلى نحو ما، هذه هي الخانة الوحيدة الشاغرة في عالم غربي مُتَعصرن.

إذاً، الوصلُ بين الدين والسياسة، كما سنرى قريباً، يتحدّد بحدود ثقافية، وفقاً لإشكاليّة قريبة من إشكالية هونتينجتون («صدام الحضارات»)، الذي صار من الآن فصاعداً المُحاوِر/المخاصم لكثير من الأوساط الإسلاموية. رداً على ذلك، حصل الرئيس خاتمي من الأونيسكو، على إعلان العام ٢٠٠٠، عاماً لـ «حوار الحضارات». لكنْ ماذا يبقى حينئذٍ من الدَّعوة العالمية، الشاملة، لدينٍ أُحيل عملياً إلى ثقافة[٢٤]؟ بكلمة، إنَّ هذا الإسلام الذي ينعتقُ من السياسة ليس «ليبرالياً» بالضرورة، ولا حتى غير سياسي: إنَّه يطلبُ من الدولة الاعتراف به. ويلّح على تطبيق أشكالٍ من أسلمة المجتمع؛ لكنه يقبل بالذات الاستلحاق بالانتظام السياسي. هنا أيضاً حصيفةٌ هي المقارنة بالكنيسة الكاثوليكية في النّصف الأول من القرن العشرين.

إنَّ الكفاح لأجل العلمانية، في الإسلام كما في أوروبا، ليس كفاحاً ضد الدِّين. فمحاولةُ إقامة جماعة دينية في «إيلاف»، لا تعمل إلا في بنية فئوية، مذهبية. كما أنَّ الفكرة القائلة بأنَّ المدوَّنة الفقهية (الكلامية) تحدِّد بالضرورة مقاربةً سياسيّة، لم تترك أبداً صدىً كبيراً في التاريخ. ذاك أنَّ كل صياغة للتديّن في سياق معيَّن، وفي أية صُورةٍ رُكِّبتْ (صورة أصولية أو ليبرالية)، تستعمل في الأساس تقنيَّات الشرعنة نفسها: فهي تنهلُ من النصِّ الأجزاءَ (في الإسلام، الآيات القرآنية والأحاديث) التي تُشَرعنُ وتُعقلِن استعداداتٍ ومواقفَ، أصلُها أشدُّ تعقيداً وأكثر تحدُّداً بعناصر أخرى (علم اجتماع، تاريخ، التَّماري في

(٢٤) حول الشريعة كـ «معيار» فوق القاعدة، أنظر:
Beaudoin Dupret, "Répertoires jusridiques et affirmation identitaire", **Droit et Société**, no. 34, 1996, p. 591-611.

مرايا الإيديولوجيّات والثقافات المُهيمنة). صحيح أنَّ هذه «أجوبة» ولكنَّها تأتي لاحقاً.

وعندها سنفهم أن الكثير من السجالات حول الاندماج أو التعددية الثقافية، قد جرى تزويرُها، جرَّاء طرحها بألفاظ وحدود مجرَّدة، بالمقارنة مع نوع من المُتخيَّل النَّظري، مُتخيَّل إسلام يمكنه أن يكون في آنٍ ديناً ذا معايير مُعلنة، ومجتمعاً («الشَّرق الأوسط») مُحَدَّداً، بصفته مشاركاً في مقاربة أنثروبولوجية خاصّة. من الطريف أنْ تقلّد إستراتيجيّة الاشتباه، تقليداً حرفياً تماماً، لاعبي تجديد الأسلمة، من دون أن ترى أنَّهم ينخدعون على قدر ما ينخدعُ الطاعنونَ فيها.

الفصـــل الثـــاني

الأصولية الإسلاميَّة الجديدة أو مُتخيَّل الأمَّة



الأصولية الإسلاميَّة الجديدة أو مُتخيَّل الأمَّة[1]

في العالم الإسلامي، نُصادف اليومَ ظاهرتين سياسيتين خاصتين: من جهة، قوّة العصبيَّات (اللفظ الذي يدلُّ على جماعات متضامنة قائمة على العلاقات الشخصيَّة، وغائيّتها هي حفظُ ذاتها والازدهار في عالم متغيّر)؛ ومن جهة ثانية، الوزن العاطفي للاستناد إلى المتّحد اللازمني لمجمل المؤمنين، الأُمَّة. بين العصبيَّة والأمَّة هناك حدّ ثالث: الدولة، التي يتواصل حولها سجالٌ، يدور حول تكوّنها وتجذّرها (هل الدولة مُستوردة، محليّة، الخ.؟)[2]. لكنَّ الولاءَ لها يبدو عَرَضيًّا؛ فالدولةُ المتحوّلةُ أداةً، تنتسب إلى إستراتيجية لتحريك عصبية وترقيتها (أو للدفاع عنها)، أو لإنجاز قيام مُتَّحد سياسي من شأنه أنْ يتخطَّاها؛ ونادراً ما تُعتبر الدولة بمثابة المرجعيّة لتحقيق أُمَّة.

لا مناص من الملاحظة أنَّ ممارسة إدامة العصبيَّات وأنَّ الخيارات الأُصوليَّة على

(١) هذا النص ظهرَ في مجلة «Esprit»، حول «صدمة الثقافات في زمن العولمة»، نيسان (أبريل) ١٩٩٦.

(٢) أنظرْ بين مراجع أخرى:

- Bertrand Badie, **les Deux États**, Paris, Fayard, 1986; et **l'État importé**, Paris, Fayard, 1992; Ghassan Salamé, **Démocraties sans démocrates**, Paris, Fayard, 1994.

أنظر أيضاً المقابلة مع:

- Jean-François Bayart, **"Du culturalisme comme idéologie"**, **Esprit**, avril 1996, et l'Illusion identitaire, Paris, Fayard, 1996.

اختلاف أشكالها، هي على تفاوت بالنسبة إلى إيديولوجيا الدولة القومية (الوطنية)، الموضوعة أكثر فأكثر بين هلالين. موضوعة مرّتين: إما بسبب انكماش على العصبيّة، على المستوى ما تحت الوطني، وإما بسبب الإغواء الإيلافي والشمولي العالمي للأمة، على المستوى ما فوق القومي. هذا يدعونا إلى أخذ العلم بفشلٍ ما(٣)؛ لكنَّ هذا الفشل لا يعني، مع ذلك، أنَّ اللاعبين الإسلاميّين قد عادوا إلى الكواليس. فلا تزال هنا دوماً معطياتُ اللاعبين، الأسباب البنيويّة لظهورهم، الفئات الاجتماعية الجديدة، الخطابات، المُتخيَّل السياسي... والحال، كيف تُحدِّد هذه المُعطيات العملَ السياسي؟ ما هي وظيفة خطاب «إيلافيّ»، «مُتَّحدي»؟ لئن كانت العصبيّة لا تحملُ خطاباً حول ذاتها، وتتطابق قبل كل شيء مع ممارسة شبكيّة، تسلسلية، فإن كل أمّة تحملُ خطاباً مكوّناً لأساسها. هذا الوجه المخيالي للأمة ليس جديداً(٤)؛ لكنَّ ما يهمّنا هنا هو ما ينطوي عليه بالنسبة إلى اللاعبين، طالما أنَّ الأمر يتعلّق بـ «متَّحدات» [طوائف] لا تتخذ الدولة كأفقٍ لتحقّقها. وعليه، هذه هي السِّمة المميّزة للأصولية الجديدة.

نودّ هنا التشديد على صياغة خُطَب الهويّات، ولا سيما ما يشكِّل الحداثة التفارقيّة للأصولية الجديدة: عدم اكتراثها بالدولة، في المجال الفاقد الإقليمية لهوامش الإسلام، الذي يمكنه أنْ يصير المركز(٥). إن هذا الإقلاع عن الدولة لا يجري برجعةٍ إلى السلفيّة، حتى المُعاد ابتداعها؛ بل يجري بتكيّف واقعي/عملي مع مافوق القومية المعاصرة، مع أُمية شبكات تداول الأفكار، البشر، الأموال والسلع، لا من حيث المضمون، بل في تحويل كل مضمون تنطوي عليه هذه التحويلة الكوسموبوليتية (Cosmopolitisation). إنّنا لا نذكر القرية الكروية بقدر ما نذكر

---

(٣) Olivier Roy, **L'Échec de l'islam politique**, Paris, le Seuil, 1992.

(٤) نُحيل هنا إلى الكتابين الأساسيّين:

- Benedict Anderson, **Imagined communities**, Verso, 1992.
- Hobsbawm et Ranger, **The Invention pf Tradition**, Cambridge University Press, 1983.

(٥) هذه الموضوعة عن لا مركزة الدولة لصالح شبكات «مُزَعزعة» جرى تطويرها في بحث مرَّ بدون اهتمام كبير:

- Jean-Maries Guéhenno, **La Fin de la démocratie**, Paris, Flamamarion, 1993.

تكوير[٦] (Planétarisation) القرية[٧] أو تكوُّرها.

لكي نُحسنَ فهم أُصالة الظاهرة الأُصولية الجديدة وانسحابها تجاه دولة لا تعنيها، تظل المقارنة المزدوجة، بالإسلاموية – المنكبّة من جانبها على الدولة – وبالأُصوليّة المرتكزة على احترام ثقافة وقانون حقوقي (الشريعة)، كاشفة جداً، لفهم العلاقات الجديدة بين العصبية (ما تحت الدولة) والأمة (ما فوق الدولة) والدولة.

حوافز الإسلاموية والأُصولية: الأُمة الغربية والأُمة الإسلامية:

الدولة – البلد كنقطة استناد للإسلاموية:

بيّنا في «فشل الإسلام السياسي» كيف كان الإطار القومي يفرض نفسَه على الحركات الإسلاموية. والواقع أن الإسلامويين الذين يدينون الأُمة، يعتمدون مع ذلك على الدولة: فهُمْ إنْ نقضوا مفهوم الدولة القومية، فلأنَّ هدفهم الأول هو إنشاء دولة إسلامية. في هذا السياق، تكون الدولة «مجرَّدة»، بمعنى أنَّ ليس لها مضمون إقليمي، تاريخي وثقافي خاص بها. مع ذلك لا مناص لإنشاء مجتمع إسلامي من المرور عبر إقامة دولة «أُخرى». فبالنسبة إلى الإسلاموي، الدولة هي نقطة الاستناد للعالمي/للكليّ؛ إذْ هي المرجعية الوحيدة القادرة على أن تُقيم في المجتمع «التوحيد» الإلهي الذي يسمح بتجاوز المفاضلات والتباينات القبلية، الإثنية والقومية/الوطنية. فإن قطعت مع السلفية فذلك ليس لأنها تبدّل المرجع أو النص (القرآن والسنّة)، بل لأنها تغيّر التوجّه الرئيس: الدولة وليس الإنسان. بالنسبة إلى الإسلاموي، الدولةُ هي مرجعيّة إنشاء الاجتماع.

(٦) ورد لفظُ التكوير في القرآن الكريم، دالاً على تكوُّر دائم. كان الأب بيار تيلار دِ شاردان، في الثلث الأول من القرن العشرين، قد استعمل هذا المصطلح في كتابه: **Le Phénomène Humain, Paris, Le Seuil, 1966**. أخذه عنه كمال جنبلاط ووضعه في صُلبْ ميثاق حزبه – ظاهرة التكوّر البشري – سنة 1949. إلاّ أنّ هذا المصطلح لم يُستثمر عندنا، بما يناسب مجرى التطوّر البشري العالمي. وعندنا أن التكوير أو التكوُّر هما أنسب من عولمة (بإزاء: Globalisation). ملحظ المعرّب.

(٧) أزمة الدولة التي نصادفُها هنا، ليست وقفاً على الدولة في العالم العربي–الإسلامي. الواقع أن التفكير، الكثيف في فرنسا، حول الاندماج، هو قبل كل شيء نَظَرٌ في طبيعة الخير الاجتماعي، للأمة والدولة، لدولتنا.

يبقى أن الدولة قائمة هنا من قبل، وأنها تبني مجتمعاً معيّناً: فهي تمثل أمام الإسلامويين بأراضيها، بحدودها، برهاناتها، بإرادة ولوجها في العالم. ولعمل الإسلامويين السياسي نقطة استناد واضحة: ليس مفهوم الدولة، بل الدولة القائمة، التي يرونها مع ذلك رؤية مزدوجة، فهي في آن عَرَضٌ لأنها من نتاج تقلّبات التاريخ، والتآمر الاستعماري أو تقسيم المسلمين، وهي ضرورية، لأنها مفتاح أسلمة المجتمع. هذه الدولة القائمة هي دولة–أمة، أو في الأغلب هي تراكبُ جهاز دولة و«بلد»؛ ولربما تعيّن علينا الكلامُ على «دولة–بلد» لا على «دولة–أمة»، إذ إنَّ هذا المصطلح الأخير يُحيل إلى تآلف، إلى توليف سياسي للمجتمع نادراً ما يتمُّ بلوغه في البلدان التي نتحدَّث عنها هنا. فليس الإسلاميّون هم الذين يستولون على الدولة، بل هي التي تستحوذ عليهم وتدرجهم رسمياً في الإطار الوطني. وعلى الرغم من تمنيّاتهم، ليست الدولة مرجعيةً لتجاوز الأمة، فمكّة ليست بروكسل...

في هذه الظروف، يستأنفُ الإسلاميون لحسابهم، إذاً، إستراتيجية دولة، حتى وإنْ قرأوها قراءة إيديولوجية[٨]. وإيران هي الأنموذج المثالي لذلك، إيران التي تقيم إستراتيجيّتها الإقليمية فقط على اعتبار المصالح القومية، بمعنى أن الشيعية (وليس الإسلام كإسلام) تندرج في تعريف الدولة–الأمة الإيرانية.

لكنما الدولة هي أيضاً ثقافة سياسية، مؤسسات، لعبة سياسية، أشكال تجمّعات بهدف العمل السياسي. في الإمكان أن نبيّن كيف أنَّ الحركات الإسلاموية الكبرى تستبطنُ ثقافة سياسية وتنصهر في مجال للعمل السياسي منتظم، حتى وإن تعلَّق الأمرُ غالباً بقاعدة لعبة لا متشكّلة (المغرب)، لا بنظام مؤسسيّ (تركيا). إن حزب الرّفاه التركي والإخوان المسلمين الأردنيين، المصريين والكويتيين، لا يظهرون بمظهر «الديمقراطيّين» وهم ليسوا كذلك (ولا هذا حال الكنيسة الكاثوليكية في ظل بيوس العاشر ويوحنا بولس الثاني)، بل هم قانونيّون وبرلمانيّون. إنَّ عنف جبهة الإنقاذ الإسلامية وخصوصاً الجماعات الإسلامية المسلحة (FIS, GIA) يُحيل إلى تدمير بُنى المجتمع الجزائري أكثر مما يُحيل إلى إيديولوجيا «راديكالية» بنحو خاص.

(٨) O. Roy, F. Adelkhah et J.-F. Bayart, **Thermidor en Iran**, Paris, éd. Complexes, 1993.

كذلك يمكن للإسلام، كما في السودان، أن يكون عامل توحيد وطني. باختصار، إن الإسلاموية في صورتها السياسية صارت «إسلامو– قوموية».

متخيّلات الأمّة (الإسلاميـــة)

إن عدوى الإطار الدولتي القومي وتفشيها على صعيد الإيديولوجيّات الشمولية/العالميّة (تلك التي تستند إلى الأمة، أمّة المؤمنين) تثير بالطبع عدداً معيّناً من المشكلات. بادئ الأمر، هذا التطور يستدخل مفهوم الأمة (الإسلامية) في المجال العام، حتى وإن رفعت راياته أكثر فأكثر، وعَبَثاً، من قبل الدول الباحثة عن دعم دولي. وتالياً، ماذا نريد أن نقول عندما نعلن بأن هذه الحركات تندرج عملياً في الإطار الوطني (القومي)؟ ما هي هذه «القومية»؟ نحن لا نجعلها معطىً تاريخياً، ما دامت حديثة العهد تماماً (العراق) أو، في كل حال، نتاج بناء (إيران الحديثة المبنيّة حول المرجعية الشيعية انطلاقاً من القرن السادس عشر). إنَّ هذه القومية هي مألوف (HABITUS) نجَمَ عن فعل الدولة، أكثر مما هي معطى تاريخي متجذّر في الضمائر الفردية أو اختيار صريح لإنشاء مواطنيّة. هذه القومية هي محصلة فعل الدولة.

والحال، فإنَّ ضعف تجذّر الدولة في الشّرق الأوسط هو ضعف معروف: دولة مُستوردة، دولة أسيرة أحزاب (Factions)، دولة مفترسة، دولة مصطنعة، الخ. إنّه ضعف الدولة الذي يُشدَّد عليه، بقدر ما تقوم الدولةُ في مدارٍ ثقافي حيث تتجذَّرُ أسطورةُ الأمّة بعمق. هذا المدار الثقافي (في كل حال، من المغرب إلى إيران) يشهدُ تقارباً ملحوظاً على صعيد التطور الاجتماعي: عملياً وُلدت الإسلاموية في سياق سوسيولوجي محدَّد، سياق التحديث المتسارع للمجتمعات، مع تمدينٍ وتعميم للتعليم الثانوي ووصول النساء إلى سوق العمل وأزمة العائلة الأبوية (البطَريركية)؛ كلّ ذلك في جيل واحد[٩].

---

(٩) O. Roy, F. Adelkhah et J.-F. Bayart, **Thermidor en Iran, Op. Cit.**, Chap. 3.
أنظـــــر أيضـــاً المقـــــال الأساسي لـ:
P. Fargues, in Gh. Salamé, Démocraties sans démocrates, Op. Cit.; p. 163 sq.

والحال، يُفترض بكل شيء أن يدفع إلى نجاح، عابرٍ على الأقل، للحركات الإسلاموية، وإلى اشتراك شعبيّ في حلمها ببناء الأمة مجدداً كمجال سياسي. ومع ذلك، لا يمكن للانتقال إلى السياسي أن يتمّ إلاّ في إطار «دولة–بلد». إن الكلّ، الهدف (سلطة الدولة)، التنظيم (خلايا، حزب سياسي)، الجمهور (المجتمع المُعطى) يُحيل إلى مجال سياسي مكوَّنٍ سابقاً، يفرضُ نفسه على اللاعبين. هذه مفارقةُ فشل الحركات الإسلاموية: إطار قومي قليل التجذّر من جهة، ورِحم شمولية دينية صلبة من جهة ثانية. فلماذا لا تستطيع هذه الأخيرة أن تتجاوز، إذاً، الدولة–البلد، وتستعير منها إطارها وغائيّتها. عندما تتسيَّس؟

إن الرَّحم العالمية، الشمولية، للأمة (الإسلامية)، مهما تكن قوية وخاصة في العالم الإسلامي، فإنّها تغطي ثلاثة مستويات متباينة، متطابقة مع الرَّاموز (Code: قاعدة ترميزية) الثقافي، الحقوقي أو السياسي.

أولاً، المستوى الموصوف غالباً بمستوى الثقافة المسلمة؛ فهو لا يحدِّد مداراً حضارياً وحيداً، بل يؤشّر على ديمومة، تواصلية «ثقافية»: أنماط تعليم، نصوص مرجعيّة، ممارسات زهديّة، تقويم، محرَّمات غذائية، شعائريّات (Gestuelle)، الخ. هنا كلمة «ثقافة» مُبالغ فيها: فقد يكون من الخطأ أنْ نرى في هذا الإسلام مجمّعاً ثقافياً مؤتلفاً (فكل هذه المجتمعات الإسلامية ليست أبوية، بطريركية، ذات نَسَابة والدية، أبوية، مع زواج تفضيلي من ابنة الخال أو الخالة، الخ.)؛ ولكنْ ثمّة ما هو مشترك، من قواعد ترميزية، مرجعيّات، وكذلك فكرة تشكيل مجمَّع بالتحديد، مجمّع إيلاف المؤمنين، الأمّة[10]. إن هذا الأفق المشترك، وعلى الرغم من تباينات ثقافية بالغة الوضوح، يجعل فيليبينيّاً مسلماً يعرفُ كيف يتصرَّف في بيئة سلفيّة مغربيّة. هنا يمكن الكلام، لا على ثقافة شموليّة/عالمية، بل على راموز (قاعدة ترميزية) عابر للثقافات، وعلى مُتَخَّيل شمولي. وهكذا يكون للأمة معنىً: إن مسلماً مسافراً يجد في البلد المسلم تعارفاً أو اعترافاً به، فهو يعترف بالمساجد والجوامع، بالغذاء، بالشعائر، الخ.

(١٠) حول أنثروبولوجيا الشرق الأوسط (وهو منظومة فرعية من منظومات العالم الإسلامي)، أنظر:
D. Eickelman, **The Middle East**, Prentice-Hall, 1981.

لكنْ لا يتَّرتبُ على هذه الشموليّة الثقافية أيُّ تضامن سياسي بالضرورة.

المستوى الثاني للشمولية، للعالمية، هو مستوى الأصولية السلفية للعلماء: المستوى الذي يجعل الشريعة أداةً شمولية، كليّة، للتناظم الاجتماعي. إنَّه إسلامُ العلماء. فالرسائلُ الفقهية والمواعظ المتعلقة بما يجب أن يكونَه مسلمٌ صحيحٌ، هي واحدة، على نحو ملحوظ، من أقصى المجال الإسلامي إلى أقصاه، في مجادلاتها ذاتها[11]. على الرّغم من إرادة المستعمرين والاثنولوجيّين [علماء الأنام أو الأقوام] في تفريق «الإسلامات» وتصنيفها، هناك حقاً، «إسلام» عالمي، كلّي، إسلام العلماء، بفئاته وأصنافه، بمجادلاته اللازمنية وبعدم اكتراثه الضميري، الذمّي (Casuistique) بالحقيقة التاريخيّة والثقافية. هذا الإسلام الكلّي لا نجدُه في المجتمعات المتنوعة (لأنَّها تتباين تبايناً كبيراً)، بل نجده في الخُطَب والكتابات المعيارية التي ينتجها رجالُ الدين، ويعتبرها المستمعون «حسنةً»، مهما كانت درجة التماثل التي تُقيمها الممارسةُ الواقعية، الفعلية، لهذه الأخيرة، مع ما يعترفون به بمثابة الأنموذج المثالي للمسلم الصحيح. إنَّ مفهوم راموز معياري عالمي هو مفهوم خاصّ بالعالم الإسلامي: لا نجد في العالم المسيحي تركيزاً ثابتاً كهذا، حول ما يجب أن يكونه سلوك «مسيحي صحيح»، لأن ما يسودُه هو ليس مفهوم راموز، قانون، بل مفهوم أخلاقية، وهو رهانٌ للمجادلة الفلسفية، وحتى للتموقع السياسي (كما في لاهوت التحرير، حيث المعادلُ الوحيدُ في العالم الإسلامي، يكمنُ في الفكر الشيعي عند شريعتي، الخميني ومطهّري). غير أنَّ هذا الخطاب العالمي للعلماء يندرج في سجلين متباينين تماماً: سجل الثقافات التقليدية (العربية، الفارسية، الهندية، الخ.) وسجل الراموز الشعائري والتّعاليمي، المكوَّن من أصغر جامع مشترك لمجمل «الثقافة» المسلمة. إنَّ هذا السّجل الأخير هو الذي يحدد، بنظرنا، الأصولية الجديدة، أي ليس ما يتبقّى عندما يُنسى كلّ شيء، بل «الصريح تماماً»، الحقوقي، القضائي، بكلام آخر. وإن محاولة اقتلاع الرّاموز الحقوقي والشعائري من كل سياق ثقافي، تشكّل بالضّبط الأصوليّة الجديدة، التي تندرج حينئذٍ في مندرج القطيعة مع سلفيّة العلماء،

---

(١١) حتى في المعسكرات والمخيّمات الأميركية: يكفي الانكبابُ على شبكات الدردشات حول الإسلام في الإنترنت، لاستكشاف هذه السجالات اللازمنية، نفسها.

أصوليتهم «المتجسّدة».

أخيراً، هناك المستوى السياسي للإسلاموي، المتطابق مع الشبكة الإيديولوجية المشتركة بين البنّا والمودودي والخميني، الذين يدعون إلى بناء سياسي للأمّة (الإسلامية) وإلى أنماط تنظيم وعمل سياسي متقاربة، وإلى تجذُّر سوسيولوجي مشترك. إن هذه الخصوصيّة تكون ديناميكية على قدر ما تستولي بسهولة على المُتخيَّليْن، الشموليّين السابقيْن، وذلك بتقديمهما على أنهما الخلاصة المنطقية. فهذه المستوياتُ الثلاثة (الرّاموز الثقافي، الحقوقي، السياسي) ترتكز تماماً على فكرة كليّة ما، وليس فقط على شموليّة الرسالة الدينيّة، بل أيضاً على كليّة، شموليّة إنجاز ملموس: الأمّة، حتى ولو تلاقت بالطبع المستوياتُ الثلاثة حول ما يعنيه العلماء بـ أمة صحيحة.

والحال، نلحظ من جهة قوّة هذا المتخيَّل الإسلامي للشموليّة، الذي يُؤخذ على أنَّه واقع سياسي، من جانب الكثيرين من المراقبين الغربيّين، منذ سقوط الاتحاد السوفياتي؛ ونلحظ من جهة ثانية عدم تلاؤمه، وكذلك انعدام نجاحه بمقاييس استراتيجية وسياسية.

الفرد كنقطة استناد للشريعة

تبني أصوليّة العلماء السلفيّة عالماً شمولياً، لا تكون نقطة استناده المجتمع ولا الدولة، بل الإنسان، الفرد. يشدِّد كلُّ الكتّاب الأصوليين غير الإسلامويين، على واقعة أنّ كل الجهاز المعياري (الشريعة) يحتفظُ بمعنىً ما طالما أنَّ الإنسان يتصرَّف كـ «مسلم صحيح». فللشريعة فضيلة تقويميّة وتربوية، تهذيبيّة: فهي من جهة تمثّل نظام الله في العالم، أمرَه؛ وهي تسمح، من جهة ثانية، باصلاح الإثم، وبالصراع ضد الشّر، وتشكّل «قياداً» للإنسان. في المنظار الأصولي، ثمَّة نزعتان:

– النزعة التي ترى في الإنسان كائناً عاجزاً عن بلوغ الكمال، وسيكون عليه دواماً أن يظلَّ مؤطّراً في إطار الشريعة،

- أو تلك التي ترى أنَّ الإنسان يمكنه بلوغَ الفضيلة، بامتثاله في كل أعماله لأنموذج أخلاقي، ليس هو بأنموذج آخر سوى تقليد النبيّ.

في الحالتين، يجري التشديدُ على الإنسان، وليس على السياسيّ.

في الحالة الأولى، يكفي أنْ تقوم **الشريعة**، من دون الاهتمام بالشرعية السياسيّة لمن يقوم بتطبيقها؛

في الحالة الثانية، يجعل مطلبُ الإنسان الكامل من النّافل المرور بالسياسة وبالدولة.

إذاً تكونُ مسألة **الدولة والأمة** (الحديثة) عاريةً من كل معنى، حتى وإنْ ذُكِرَ بانتظام مثالُ أمّة النبيّ، المرفوع كمُرشدٍ أخلاقي، وليس كهدف سياسي.

من المفيد أنْ نرى اليوم أنَّ الحركات الأكثر عمقاً وشمولية، العاملة في العالم الإسلامي، مثل جمعية التبليغ، تتخلّى بكل وضوح عن الاهتمام بالسياسة، لتنكبَّ على نشر أنموذج عالمي للسلوك البشري، وهو تقليد النبيّ الذي لا ينطوي على الاعتقادات فحسب، بل أيضاً على اللباس والأداء والمراسم وإيقاع الحياة اليوميّة ومضمون المناقشات، والذي يستبعدُ إذاً كلَّ ما هو «ثقافي»، كل ما يُحيل إلى تنوع الثقافات والحضارات، وكذلك إلى التاريخ بكل بساطة. الأنموذج يجري تطويره بنصوص الحديث(١٢). هذا الأنموذج قابل للانتقال كلياً من ثقافة إلى أخرى، لأنّه حين يُدْفَع إلى حدّه الأقصى (وهذا ما أدعوه الأنموذج الأصولي الجديد) إنما يطرد الثقافة لكي يجعل من الدّين راموزاً، قانوناً. إن منهجة القانون تجعل الثقافةَ بلا طائل. فالمُتخيل الشمولي المتداول بفعل الشعور بالانتماء إلى الأمّة، معيارُه الإنسانُ لا الدولة. لهذا السبب تستطيع الأصولية الجديدة التلاؤم مع العربية السعودية.

في المتخيَّل خصوصاً، يكون الخطابُ الإسلاموي أمام مسألة فاسدة: لا توجد دولة يمكن الاستيلاء عليها، ومن الممتنع تقديم خطاب سياسي إلى الأهالي

(١٢) يمكن الرجوع إلى **رياض الصالحين**، بالفرنسية، **Le Jardin des Vertueux**، مرسيليا، دار الفكر، ١٩٩١، حيث ترمي سلسلةٌ طويلة من أحاديث النبيّ وأقواله، إلى تحديد أنموذج سلوكي فردي للمسلم الكامل.

المسلمين، اللهمّ إلاّ لجعلهم جماعة ضاغطة (لوبي)، الأمر الذي يعني إما القَبول باللعبة الديمقراطية وهيمنة الآخر، وإما الانطواء على الذات في متّحد مُغْلَق، وهو نوع من الملّة العثمانية بالمقلوب، مقابل الحصول على موقع استثنائي، مميَّز، كثمنٍ لانسحاب من السياسة. نشهدُ إذاً شرخاً متزايداً بين الحركات الإسلامية، المنخرطة في الشرق الأوسط في استراتيجيّات الاستيلاء على دولة وطنيّة، وبين أصوليّة جديدة في المهجر، لا تكترث بالدولة، لا لنقصٍ في التطور العقيدي، بل لأنه لا توجد دولة ينبغي أخذها في العالم الذي تتطوّر فيه [الأصولية الجديدة] من الآن وصاعداً. إذاً يرتدي التجذُّر أشكالاً في هذين العالمين متباينةً تماماً.

الأصوليّـــة الجديــدة كعامـــل وتعبير في محو الثقافـــة

طـــرد الثقافـــة في الأصوليّة الجديـــدة

إنَّ إحدى المفارقات الأساسية بين أصولية العلماء السلفية والأصولية الجديدة، هي أنَّ الأولى تقبلُ ضمناً فكرة الثقافة. مثلاً، العلماء الأصوليّون في آسيا الوسطى هم حَمَلةُ ثقافة ليستْ دينيّة حَصْراً. في الواقع، يتعلّق الأمرُ بثقافة فارسيّة سُنيّة، كانتْ قد استقلت بذاتها بالنسبة إلى إيران، عندما اعتنق هذا البلدُ المذهبَ الشيعي في القرن السادس عشر. هذه الثقافة تواصلت في شبكة المدرسة (المدارس الدينية) في غياب كل أدب «علماني»، حتى بدايات عشرينات القرن الماضي (١٩٢٠). إنَّ التدقيق في الكتب التي استعملها علماءُ أفغانستان أو ما وراء القزوين، يسمح باكتشاف مدونة ثابتة في كل المجال المذكور. الأمرُ يتعلق بكتبٍ موضوعة بالفارسية، بدون ذِكر المؤلفين – مطبوعة عموماً في سمرقند، بُخارى، أو قادمة من شبه القارّة الهندية –، وتعود إلى ١٩٢٠، كما تستعملها أيضاً الجماعات اللسانية الأخرى، عندما لا تجري بكل بساطة ترجمتُها إلى الأوزبكيّة أو الباشتو. إنها مجاميعُ نصوص بالغةِ التنوع، خليط من التعاليم الدينية والشعر والتصورات الفلكية والشطحات الصوفيّة...الخ؛

وهي كلُّها مكتوبة بنثرٍ مسجوع، يفيد أيضاً في تعليم اللغة[١٣]. ومثال ذلك أنَّ تعليم الصوفيَّة الديني يرتبط ارتباطاً عضوياً بتعليم لغةٍ وثقافة. في هذا السياق، تشكّل الصوفيّة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الدينيّة.

عندما انتقل علماءُ شبه القارة الهندية ببطء من الفارسية إلى الأوردو، في مجرى القرن التاسع عشر، احتفظوا بهذه النظرة الثقافية للدّين وجعلوا لغة الأوردو المعيارَ الأميز لثقافة مسلمة؛ ولنستذكرْ أنَّ الأوردو تُعرَّف، بالنسبة إلى الهندية (Hindi)، بأنها لغة المسلمين. عندما هاجر هؤلاء العلماء إلى بريطانيا العظمى، ملتحقين برعاياهُم، دافعوا عن بقاء هذه الثقافة في المهجر كشرط للدّفاع عن الهويّة المسلمة. لكنهم صاروا حينئذٍ في حالة انحراف بالنسبة إلى الأجيال الجديدة والأصوليّين الجُدد. عملياً، في المهجر، هذه الثقافة توّقفت عن كونها شمولية/عالمية، لتغدو ثقافة خاصة. فهي تبدو في سياق مهجري كأنها ثقافة «وطنية» بمعنى «فرع من الأمة» وليس بمعنى تعبير عن الإسلام[١٤]. وحدَها الأوساط السلفيّة الإسلامية، المهاجرة حديثاً، تُماهي الدّفاع عن الإسلام مع الحفاظ على الثقافة الأصلية.

في المهاجر، ستقومُ معظمُ الأوساط الأصولية الجديدة بمحاربة الخصائص الثقافية الآتية من ثقافات الأصل، سواء بالكشف عن طابعها البدعي، أم بالإشارة فقط بأنّها عَرَضيّة، طارئة بالنسبة إلى الرسالة القرآنيّة، فتُسهم في الفصْل بين المؤمنين.

يدور السِّجال الأوّلُ حول اللغة. عملياً، تدور مجادلةٌ حادّة في المساجد الإنكليزية حول استعمال اللغة الإنكليزية بإزاء استعمال الأوردو. إنها مجادلة، منازعة أصلية؛ ولكنَّها أيضاً مغالبةٌ بين أجيال من الشبّان الباكستانيّين الذين ينطقون بالأوردو على نحو متناقص، لصالح الإنكليزية. إن استدخال اللغاتِ الغربية كموجِّهٍ للوعظ في

---

(١٣) تشاهار كتاب هو الكتاب الأبرز والأشهر في كل المجال المذكور. أنظر أيضا:
Nazif Shahrani, "**Popular knowledge of Islam**", in Canfield (ed.), **Turco-persia in Historical Perspective**, Cambridge University Press, 1922.

(١٤) في إكسين–يانغ الصينية، تُعلن المطاعمُ المسلمة «مطبخ وطني (ملّي آش)» بمعنى طبخ حلال. في نيويورك لا يمكنها سوى الإعلان «**Uyghar food**»، وعلى هذا النحو تغدو مطاعم «إثنيّة» ماثلة على لائحة الدليل المطعمي.

الوسط المهجريّ، له بالتالي تأثير انسلاخ ثقافي. لكنَّ الأوساط الأصوليّة الجديدة تمضي إلى أبعد من ذلك: فهي تضع على المشرحة حتى مفهوم «الثقافة المسلمة» بالذّات. فهم، على غرار الإصلاحيّين السلفيّين في آخر القرن المنصرم، يندّدون بالتماهي بين الرسالة القرآنيّة وبين جملة تقاليد، لا أساسَ لها في القرآن أو السنّة: هذه الانتقادات تنصبّ على الشعائر المأتمية (طقوس الموت)، كما تنصبُّ على كل ما يتصّل بالفن، لاسيما الموسيقى[١٥]. بالطبع، الأصوليّون الجُدد، الذين يلتحقون في هذا المضمار بمختلف التيّارات الوهابيّة، هم بشدَّة ضد التصوّف والمتصوّفة. لكنَّ الحملات التي يشنّونها ضد الصوفية، من أفغانستان إلى اليمن، ترتدي شكل معركة ضد الثقافة، مصنّفةً في مصاف الانحراف حركاتٍ أصوليّة سلفيّة (مثل الجمعيةِ الإسلامية الأفغانية) وكذلك الحركات البرلويّة الباكستانية (التي صارت في المهاجر أكثرَ أصوليّة).

عليه، فإن الأصوليّة الجديدة، خصوصاً في المهاجر، هي عامل محو ثقافي (Déculturation). والحال، فإن هذا المحو الثقافي، [هذه الإزالة للثقافة الأصلية] هو أيضاً عامل للنسخ الأممي (أو الأمّي: Décommunautarisation)، وهي تُسهم في ضرب التضامنات الناجمة من البلدان الأصلية. ربّما يكون مفيداً هنا التحري عن «الإرشادات العائلية» لدى الأوساط الأصوليّة الجديدة: أتُشجّع أشكال الزواج التفضيلي التقليدي، أم تبذل قُصاراها، وهذا هو الأرجح، لإقامة علاقات بين أزواج محتملين وفقاً لمعيارٍ أوحد، معيار الصّدقية، الشرعيّة الإسلامية؟ بهذا المعنى، تُعتبر الشبكاتُ الأصوليّةُ الجديدةُ، في آنٍ، عوامل إزالة ثقافية وعوامل إيلاف أُممي جديد (Récommunautarisation) على أسس دينيّة صارمة.

وعليه، فإنَّ الأصوليين الجدد همُ انتقاديّون جداً تجاه إعادة تكوُّن متّحدي، إيلافي، قد يجري على أسس «إثنيّة» عرقية، وليست دينيَّة حَصْراً. هنا، ما عاد

---

(١٥) في رسالة حديثة، لاستعمال تربوي، وجهَّها سيِّد عزيز إلى أعضاء مؤتمر (Newsgroupsoc. Religion. Islam) المادة ١١٠٢٠، بتاريخ ٤ تموز (يوليو) ١٩٩٥، بعنوان «ثقافة أم دين؟»، جرى استبعاد كل الشعائر المأتمية التي أضافها المسلمون الباكستانيّون السلفيون إلى الإسلام (قول، شهلوم، ختمي قرآن) بوصفها لا تستند إلى القرآن والسُّنة. بالطبع لا يتعلّق الأمرُ بوجهة نظر مأذونة، بل يتعلق بجانب مثير للجدل.

الأمرُ متعلّقاً بإثنيّةِ الأصل، بل يتعلّق بالتأكيدات الهوّياتيّة التي ترتدي شكل إعادة تركيب إثنيّ على الطريقة الأميركية، لفئة اجتماعية مختلفة، هي، من إنشاءِ نظرةِ بلد الاستقبال. يكافح الأصوليُّ الجديدُ ضدَّ «الثقافات الفرعية»، مثل موسيقى الرّاي (Raï)، باعتبارها من منتوجات المثاقفة، الخلاسيّة، وإعادة استملاك أجزاء من الثقافة السائدة، حتى وإن استأنفت هذه الثقافاتُ الفرعيّة بالضبط مفهوم «جماعة»، وحتى إثنيّة، حينَ تستعمل لفظ «مسلمين» في معنىً إثنيّ جديد.

إن هذا الرفضَ لكل ثقافة، البالغ الحدَّة لدى الأصوليّة الجديدة، يرتبطُ بحركة «إزالة ثقافية» في أوساط الأهالي المسلمين المهاجرين. وإنَّ الثقافات الوطنيَّة الأصل، المأزومة على صعيد عناصرها المستوردة (لغة، ملبَس، موسيقى، الخ.)، تصطدمُ بامتعاضٍ شبابيّ بطيء، كما تصطدمُ أيضاً بسحب غطاء الشرعية من جانب الحركات الأصوليّة الجديدة. ومن هنا المُناكفات: المُلاَّ فلان الذي يُنادي بالحفاظ على الأوردو، وكذلك على التقاليد الوطنية، بوصفها تقاليد مسلمةً في المُتخيَّل، يُفاجأ كلّياً حين يصفُه داعيةٌ أصولي جديد، بأنه صاحبُ بدعة، يرفض الاعترافَ بالعادات ذات الصلة بأنها إسلامية؛ ويرى في اللغة مجرَّد أداة لنقل رسالة، مفضّلاً اليوم الإنكليزية أو الفرنسية على العربية العامية أو الأوردو.

يكشف التبشيرُ الأصوليُّ الجديدُ عن التباسات الحفاظ على هويّة مسلمة. فكيف تستطيع جماعات مسلمة فرضَ الاعتراف بثقافة خاصّة من خلال تجليّات يرفضُها وينقضُها الإسلامُ الأصوليُّ الجديد؟ للباليه البنجابيّة معنىً، لكنْ ليس لباليه إسلامية، ولا حتى لموسيقى إسلاميّة. هنا تجد الترابطيَّة الإسلامية (Associationnisme musulman) مفتاحاً: فلا مفرَّ لها من أن تكون وطنيّة (إثنيّة) أو إسلامية حقّاً، لكنَّما الاثنتان متعاكستان، بينما في معيوش الأفراد لا يمكنُ وجود تناقض بينهما. إنَّ الذي يسمحُ لمتَّحدات أخرى بأن تحصل على الاعتراف بها من خلال إشارات خارجيّة، مثل الرقص، الموسيقى أو فنون «شعبيّة» أخرى (وهذه فَلْكَلَرة قريبة، على كل حال، من التحنيط)، أو في أدب عاميّ، يرفضُهُ الأصوليّون الجُدد بوصفه منقطعَ الصلة بالإسلام.

على كل حال، هذه الثقافة الوطنية هي موضع استبغاض لدى الشبّان. وهي عندما تستديم، فإنما بوصفها تجلّياً لتباينِ معيوش أكثر مما هو مُراد، أو كمرجعيّة خطاب عائلي، في نطاق عائلي مأزوم – ولكن ليس أبداً بصفتها مضموناً مُسلّماً به ومعروفاً. إنّ المسار التثاقفيّ، المتقدّم جداً في فرنسا، يتطوّر أيضاً في بلدان أخرى، مع أنها بالأحرى متحديّة، إيلافيّة، مثل بريطانيا العظمى (حيثُ أدّتْ تحرّكات برمنغهام الأخيرة ليس فقط إلى وقوف الشبّان ضد الشرطة، بل ضد القُدامى أيضاً). وعليه، ليس أمام الشبّانِ سوى ثلاثة سُبُل: الاستيعاب، تشكيل هويّة على الطريقة الأميركية، أي ذات مرتكز اجتماعي قبل كل شيء، ومتحدِّدة بعدد معيّن من التجليّات الرمزية (التي تنتمي إلى ثقافة فرعية حَضَريَّة غربية)، أو الأصوليّة الجديدة. القوانين هي التي تتعارض مع الاستيعاب (الاندماج) وليست الثقافات.

مع المثاقفة والنَّسْخ الأممي (من أمة إلى أمة): ترافِقُ الأصوليةُ الجديدةُ أزمة الهويّات عند المهاجرين المسلمين أكثر مما تستثيرها، فهي تسهم في تدمير التآلفات والهويّات التقليدية. لكنّها تقدِّم حلاً: الأمة (الإسلامية) المتخيلة، القائمة على راموز وليس على ثقافة، مما يفسح في المجال أمام المثاقفات، نظراً لعدم تقديم محتوى ثقافي.

إذاً، تواكبُ الأصوليّة الجديدةُ الحركةَ التالية: نزع الشرعية ورفض المتّحدات الإسلاميّة أو الجاليات القائمة (الثقافات المتعيّنة، الملموسة، وكذلك المدارس، الأخويّات و«المذاهب»)، وتنشئة الفرد كموجِّه رئيسٍ للرجوع إلى الإسلام، تعريف أمّة مجرَّدة بوصفها مجموعة أفراد يمارسونَ الإسلامَ على هذا النحو، الإسلام الذي يتحدَّد كـ راموز سلوكي (الشّعيرة والأخلاق) وليس كـ ثقافة.

من الأمّة المستحيلة إلى الشّبكاتِ العابرة للقوميّات

إن أمّة الأصوليّين الجُدد لا تتحدَّد بالنسبة إلى المجتمعات الإسلاميّة القائمة: فهي إنشاءٌ جديد. وإن تحليل مختلف الهجرات الإسلاميّة يبيّن أنَّ الأمرَ يتعلّقُ بسكّانٍ شديدي الاختلاف والتنافر. فدرجةُ ممارستهم الدينية شديدة التغاير، وكذلك هو حالُ المعنى الذي يمكنُ لكلمة أمّة أن ترتديه في نظرهم. والأوساط الأشدُّ سلفيّةً،

المحتفظة بـ لغتها، تتحدَّدُ في المقام الأول ببلد المنشأ. وعندما يقومُ أفراد هذه الجماعة بتجديد إسلامهم أو يصيرون ناشطين، فإن ذلك يكاد يحدث دواماً في إطار تنظيمات مرتبطة ببلد المنشأ. هكذا، نجد ملّلي غوروش (Melli Görüsh) بالنسبة إلى الأتراك (الذي يمكنُ أن نضيفَ إليه حركة جمال الدين قَبلان الأكثر راديكالية)، أو، في الحراكِ الباكستاني، الشّبكات البرلوية، الديوباندية، أو الجماعة، وهي تصدرُ كلُّها عن إشكالية خاصة بشبه القارّة الهندية. لا شكَّ أن الاستثناء الوحيد هو الحركة التَّقوية، جماعة التبليغ. ولكن، هذه الجماعة الإسلامية لا سياسية من جهة، وهي من جهة ثانية، مع أنها أُنشئت في الهند سنة ١٩٢٥ وهي اليوم تتّخذ من الباكستان قاعدةً لها، تجنّد مريديها من الأوساط السلفيّة المتحدرة من شبه القارة الهندية. وعندما تجنّد خارج هذه الأوساط، فمن الواضح أن تجنيدها يجري وسط جيل جديد منزوع الثقافة.

عندما يُستنفر السكّان المهاجرون «التقليديون» يبقون إذاً في نطاق التآلفات والتضامنات الإثنيّة والقومية (القروية والقبلية أحياناً، أيضاً) لبلد المنشأ. وهم بنحو خاص متحسسون للمتخيَّل الشمولي/العالمي للأمة، لكنَّهم لا يكترثون بتحقّقها السياسي.

تقعُ نقطةُ استناد الأصوليّة الجديدة خارج هذه الأوساط: إنّه المسلم المجرَّد، المقطوع عن كل عصبيّة وعن كل ثقافة. وما هو مثيرٌ اليوم هو الطلاق بين هذه الشبكات الأمميّة حقاً وبين المجتمعات العينيّة للبلدان الإسلاميّة. إنَّ المُتخيَّل السياسي للأمة يعودُ، لكنْ في أوساطٍ وبيئاتٍ لم تعد على صلة بالدولة، ولا حتى بمجتمع معيَّن. فعلى أطراف العالم الإسلامي، في مجالٍ ينأى عن كل دولة، لأنه حقاً مجالٌ دولي وكوسموبوليتي، يتحقَّقُ المتخيَّل العولمي/الشمولي، لا بتطورٍ فكري جديد، بل لأنَّ موجّهه الرئيس، مرشده هو بالضبط الإنسان الكلي (Homo Universalis): إنسان الهجرة، المثاقفة والبداوة الحديثة والسّيلان الجغرافي والهويّاتي. فالأصولية الجديدة لا تصدر عن انتقال مجتمع تقليدي إلى العالم الغربي، بل هي نتاجُ وعاملُ إزالة الثقافة، كما هي أيضاً حصيلة دمجٍ مأزوم.

هنا، في الحلبة، عدّة أوساط. بالطبع هناك شريحة من السكان المسلمين المهاجرين إلى أوروبا؛ ولكنْ هناك أيضاً وَسَط «أمميّ» مؤلّف من مناضلين باحثين عن قضايا يدافعون عنها، أو من مثقفّين، جامعيين أو دُعاة، يتنّقلون بحسب التسميات، المنح والدّعوات، في فضاءٍ خالٍ من كل حصريّة قومية. هذه المجموعاتُ هي هامشيّة، في آنٍ، سواء من حيث العديد أم من حيث التأثير في السكان المسلمين؛ وبالتحديد يجنِّدون في الهوامش: في مجتمع الجيل الثاني من المهاجرين، ولكن أيضاً في أوساط أنتليجنسيا مُتعولمة ومتحرّكة، تجول في أنحاء الكوكب، عبر الشبكات الحديثة التي تربط بين جيوب المناضلين، وتعمل في عُزلات، مهما يكنْ البلد والمجتمع اللذين يحيطان بهم، كالصحراء، بنظرهم، التي تحيط بالواحة.

ولئن وضعنا جردةً بالحركات الناشطة في المهجر الإسلامي في أوروبا، نستنتج أنَّ الحركات، أو بالأحرى الشبكات المتعددة القومية حقاً، تتكوَّن انطلاقاً من أجيال جديدة (Born again Muslims)، منزوعة الثقافة، فاقدة لسانها الأصلي، في معظم الأحيان، لصالح الفرنسية أو الإنكليزية. هنا التّعوْلم هو حصيلة التّغربُن وليس ترجمةً بألفاظ سياسية لمفهوم الأمة. إنَّ حالة الشبّان البيرويين (Beurs) المتوّرطين في قضية مراكش خلال شهر آب (أغسطس) ١٩٩٤، هي حالة مُنيرة. فرنسيّون من أصل مغربي أو جزائري، مولودون في فرنسا، يعيشون في الضواحي، في حالة فشل اجتماعي بعد خروجهم من المنظومة المدرسية، تطوّعوا للذهاب إلى القتال، كما يظنّون، في أفغانستان أو البوسنة، لكنَّهم «أُخذوا» إلى المغرب. عموماً، هؤلاء الشبّان المناضلون تطوّعوا وتعبَّأوا على يد فئة أخرى من مسافري الهامش. لنأخذ قضية الهجوم على مركز نيويورك التجاري العالمي، في شباط (فبراير) ١٩٩٣: المُرتكبون المُفترضون جاؤوا من شتّى بلدان الشرق الأوسط، وتجمّعوا حول شيخ، عمر عبد الرحمان، ضرير وكاريزمي، فاشل في ضاحية نيو جرسي. اللاعب الأساسي، يوسف رمزي، ولد في الكويت، من عائلة فلسطينية، لكنّه يقول أنه باكستاني. نستكشفُه في العراق، في الباكستان، مجنّد في شلّة معادية للشيعة (Sepah-

i Sahaban)، في الفيليبين مع المورو (Moros)، في أفغانستان مع حكمتيار[١٦].
المُثير أكثر هو غياب أيّ تجذر لدى هؤلاء المناضلين، وانعدام الروابط مع الدول أو الحركات المؤسسية، ولكنْ أيضاً حضورهم الكلي واتساع اقتراناتهم العالمية. هؤلاء الشبان يبحثون عن جهاد. لكن كل اقتران، كل ارتباط، يُحيل إلى الهامشية نفسها أو إلى الوهم نفسه، وهم المشاركة في جهاد، منطقه العميق الوطني، وحتى ما دون الوطني (اثنيّ، قَبَلي) يغيبُ عنهم تماماً وكلياً. فالأمميّة ليست سمة بارزة للحركات التي يرتبطون بها، لكنها ناجمة بكل وضوح من الرحلات المكوكية، ذهاباً وإياباً، لمسافري الجهاد العالمي الجوّابين هؤلاء. هنا، نستكشف نمطاً من النشاطيّة عرفته الحركة اليسارية المتطرفة بعد أحداث ١٩٦٨ الطلابية في فرنسا: التسابق إلى جمع النضالات العادلة التي يتوجّب على العالم تأييدها، يشمل مصطلحات كليّة/عالمية، لكنها سطحية في نهاية الأمر. فالبحثُ عن «قضايا عادلة» هي مَسْرَحة؛ إخراج مسرحي للأمة الغائبة والمُتخيَّلة.

إن هؤلاء المناضلين المنقطعين عن بلد المنشأ (غالباً بلد الأهل)، غير المندمجين كفايةً في بلد الاستقبال، يبتدعون لأنفسهم أمةً لا معنىً لها إلاّ بالنسبة إليهم. وتالياً، عندما يصلون إلى ساح الوغى، يجدون أنفسهم في مجتمع هو ذاته غير مفكّك البنى. إذا أخذنا حالة «الأفغان»، أي المتطوعين الإسلاميّين من بلدان شتّى، القادمين للقتال في أفغانستان، فإن التنافر يبدو مذهلاً بين هؤلاء الشبّان الذين يعتقدون أنهم يملكون أنموذج «المسلم» العالمي من جهة، وبين مجتمع، مهما تكنْ مشاكله، لا يرتاب في هويّته وأفضليّاته، من جهة ثانية. إن «الأمميّ» انجرَّ إلى انتقاد وتبخيس ما

(١٦) نستكشفُ السّمات نفسها في حالات أخرى. سنة ١٩٩٥ في روبي (Roubaix) نصبت مجموعةُ شبّان فخاً للشرطة: وُجد في المجموعة ثلاثة مغاربةً، تركي واحد وفرنسي متأسلم، سافر للقتال في البوسنة من خلال تنظيم قائم في لندن. كان أحد المشبوهين في الهجوم على السفارات الأميركية في أفريقيا الشرقية (آب ١٩٩٨)، محمد صدّيق هويدا، فلسيطينياً، مولوداً في الأردن، متدرباً في أفغانستان، متزوجاً من كينيّة (لكنها عربية) وحاملاً جوازاً يمنيّاً. في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٨، اتّهمت مجموعة قادمة من إنكلترة بأنها تنوي ارتكاب أعمال إرهابيّة، من قبل الحكومة اليمنية: وُجد فيها بريطانيون من أصل باكستاني وكمال مصطفى، ابن أبي حمزة المصري، الذي نشر في لندن، الأنصار، جريدة الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية، والذي يعظ في مسجد فيسن سبوري بارك: أبو حمزة، الجريح في أفغانستان، القريب من بن لادن، كان في البوسنة ويقود من لندن أنصار الشريعة (SOS). وكان من بين السجناء الطالبان الذين أسرهم مسعود في آب ١٩٩٩، الأويغور الصينيون وعدّة شبّان بريطانيين من أصل باكستاني.

يراهُ غيرَ إسلاميّ، وإن المجاهد الأفغاني ينتهي به الأمرُ إلى أنْ يرى في ملقّني الدروس هؤلاء، ليس أنموذج فضيلة بل، بالأحرى، نوعاً من فرقة أجنبية، صالحة للضربات الشديدة؛ ولكنَّها متوجهة إلى البقاء بمنأى عن المجتمع وكذلك عن السياسة. يواجه «الأمميّون» صعوبةً حقيقيةً للتدخل في مجتمع حقيقي والاندماج فيه. يقوم الوهم على حفاوة قادة هذه النزاعاتِ المحلية، المنشغلين، بالطبع، بإيجاد محطات وصْل عالمية، وبإدراج كفاحهم في مجمّع أوسع، إلى حين يغدو هذا [الكفاح] غير منتج، فيتخلّون، بلا حشمة، عن جوّالي الثورة أو الجهاد العالمي (هذا حال مسعود في أفغانستان، وبلا شكٍّ سيكون حالُ حركات التحرير الرئيسة في كشمير). عندها، يكونون مرغمين على الانتقال إلى الإرهاب أو اللصوصيَّة.

إنَّ الشبكات الإرهابية الإسلامويّة المعاصرة هي وريثة كارلوس أو العمل المباشر، وليست وريثة صلاح الدين. إذْ يجري الانتقال مباشرةً من الضاحية إلى الأمّة (الإسلامية). إن فعاليّتها «الحرفيَّة» تخفّف قوّة سرعتها بفضل التسهيلات التي يقدّمها العالمُ الحديث للتنقل والتراسل واكتساب خبرة تقنيّة، وبفضل المواد الضرورية لصنع قنبلة[١٧]. هذا الجهاد باسم الأمّة يأتي من الهوامش، من أحياء الإسلام وضواحيه حيث تتلاقى اقتلاعاتُ الجذور والاستبعادات. تعمل مجموعة المتآمرين وفقاً لأنموذج مذهبي، ملّي، حول شخصية كاريزمية، باهرة، وليس كمجموعة (Agit'prop) فعّالة. وهم يواصلونَ في العمل السياسي اختلالَ حياتهم السابقة وفرديّتها.

غير أنَّ هذه المجموعات تحلم بـ «تعبئة» الجماهير المسلمة حول قضايا كبرى (أفغانستان، البوسنة، كشمير، مورو الفليبين، فلسطين)، لاعبةً على أثر الأزمات في متخيَّلِ رأي يستجيبُ استجابةً دفاعيةً في مواجهة ما يتراءى كأنَّه تكتّل عالمي لضرب الأمّة وإذلالها. مع ذلك، فإنَّ تأثير هذه القضايا الكبرى ضعيفٌ في المجتمعات المسلمة، أو بالأحرى، لا يرتدي أشكالاً سياسيّة حقيقيّة. «الرأي» ليس هو الشعب. الاستجابة، ردَّة الفعل، هي انفعالية وتصدر عن حساسية هي، بالأولى، عالمية-ثالثيّة

(١٧) الهجماتُ المرتكبة في ١٩٩٨/٨/٧ ضد السفارتين الأميركيتين في أفريقيا الشرقية، والمنسوبة إلى شبكات أسامة بن لادن، هي خير مثال على هذا الخليط من التكنولوجيا والحِرَفيّة. على كل حال، كان الأميركيّون يلاحقون بن لادن قبل الهجوم، بفضل حاسوب (كمبيوتر) صُودر من أحَد معاونيه، **هرون الفضيل**.

أكثر مما هي إسلاميّة. فعندما يتجلّى التضامن (كما في حرب الخليج سنة ١٩٩١)، فإنّه لا يتجلى حول الإسلام، بل كردّة فعل ضد الإمبريالية، ضد الغرباء والأثرياء (أمراء الخليج)، تحظى بتضامن من الكثيرين من العلمانيّين.

إن العبور القومي هو واقعة حاسمة في إرصان الأصوليّة وإنشائها: إن نقطة استناد الأصوليّة الجديدة هي كيان لا مبالٍ بالجنسيّة أكثر مما هي كيان مُقتلع من جذوره؛ وإن التعولم لم يعد مرتبطاً بأقلمة (Territorialisation) أو بالدولة-الأمّة[١٨]. حين تحلّ الشبكةُ محلّ الإقليم (الأراضي القومية) لا يعودُ نزع التأقلم (Déterritorialisation)، مرتبطاً بالهجرة إلى الغرب وحسب، بل أيضاً بالهجرات الداخلية في العالم الإسلامي (الخليج). إنَّ أهميَّة الباكستان وشتاتها (دايسبورا) في صياغة الأصوليّة الجديدة يرتبطان مباشرةً بكون هذا البلد غير موجود حقاً، بمعنى أنَّه جرى إنشاؤه بوصفه متحدِّداً، متعيّناً بمجرَّد وجود الإسلام على أرضٍ عشوائية. فبعدُ الدولة-الأمة غائبٌ عمّا بين هويّات إثنيّة إقليمية، محلية (السيندهي، البالوتش، البنجابيون، الباتانيون) وبين لعبة مختلف العصبيّات، ومطلب شمولي/عالمي: فالباكستانيّون هم الذين أطلقوا قضيّة رُشدي، ونجد عدداً كبيراً من الباكستانيّين في عداد المنظّرين الإسلامويّين والأصوليّين الجُدد (لكننا لا نجد سوى عدد ضئيل جداً في عداد الناشطين الذين ينتقلون إلى العنف المسلّح).

كوسموبوليتية، لا أقلمة، رفض الثقافات القومية... ماذا يبقى حينئذٍ كأساسٍ ممكن لأمة جديدة؟

الاستئصال الأصولي الجديد: الكوسموبوليتية والهجرة أو الطهارة المستحيلة

تقوم الأصوليّة الجديدة على بناء مخياليّ، هو بناء الأمّة المستحيلة، لأنها بلا مكان. فهذه الأقلمة للأمّة، المنقطعة عن كلّ تاريخ الإسلام، هي مكوِّن أساسيّ للأصوليّة الجديدة بالمقارنة مع الأصوليّة السلفيّة. بالطبع تسير جنباً إلى جنب مع طرح الثقافات التقليدية والأخذ بالحداثة في صورة أصغر جامع مشترك للثقافة الغربية (لغة، تقانة

(١٨) سنجد مألفة (توليفة: Synthèse) عند: B. Badie, La fin des territoires, Paris, Fayard, 1995, p. 135 sq.

- Technicité– حركيّة). إنَّ استرجاع المُرشد «المحمَّدي» للهجرة (Hégire أو الانسحاب من أرض تحت سيطرة كافرة)، هو أيضاً «مُنتزع إقليمياً». نقطة الفتح الجديد لم تعد مكاناً، بل هي انسحاب روحي وجسدي معاً، بالنسبة إلى المجتمع المُشبَّه بالجاهلية (أو الجهل ما قبل الإسلامي)، سواءٌ أكنّا في بلد مسلم أم في بلد نصراني. وإنَّ الأصوليّين الجدد شركاء في الرؤية المعاصرة للأقلمة(١٩).

هنا، الاقتلاعُ من الجذور لا يُدرك كخسارة، بل كفرصة: فهو يسمح بالقطع مع العصبيَّات والإثنيّات والأمم.

موضوعةُ الهجرة هذه كمناسبةِ قطعٍ ليست جديدة. فهي معمول بها لدى الإخوان الوهابيّين بعد ١٩١٨، الذين يرون أنَّ الرجوع إلى الإسلام الحقّ، يسير جنباً إلى جنب مع التمدُّن والإقلاع عن الولاءاتِ القبليّة: أماكن الحَضَر تدعى بالضبط هجرات(٢٠). كما نجدها لدى الحركة المسمَّاة خلافة في شبه القارَّة الهندية (١٩١٩–١٩٢٤) حيث يشرع عشرات ألوف المسلمين بالهجرة إلى أفغانستان، رافضينَ العيش تحت سلطة غير مسلمة، وداعين إلى الدّفاع عن الخليفة. فالهجرةُ هي أكثر من «انسحاب» إقليمي يسبق الفتح الجديد: إنها في المقام الأول إنشاءٌ مُتّحدي جديد، قطيعة سوسيولوجية مع العصبيَّات والعرقية (الإثنيّة).

المشكلة اليوم هي عدم وجود المدينة، المكان الذي تحدثُ فيه الهجرة. إذاً، يحدث التجدُّد المتّحدي في الشّبكة، في المنفى، في المذهب وليس في تحديد إقليم. إنّه يفترض القطع، الانسحاب، تنظيم مجال: حلقة حول شيخ كاريزمي، أُسرة («خليّة») المناضل الإسلامويّ، «مجال مؤسّلم» في أحياء المدن الحديثة...

لكن هذا التقرُّب من المجتمع المُسْقَط يؤسّس اختلاطاً دائماً يغدو هاجسَ الأصوليّة الجديدة. أمامنا هنا هاجس الطهارة والانغلاق، وهو هاجس ثابت، من الفدائيّين الإيرانيّين سنة ١٩٤٥ إلى شكري مصطفى في مصر، سنة ١٩٨٠. بما

(١٩) حول «نهاية الأقاليم»، أنظر: J.-M. Guéhenno, **La Fin de la démocratie**, Op. Cit و ب. بادي، نهاية الأقاليم، م. س.

(٢٠) François Pouillon, « Un État contre les Bédouins : L'Arabie Saoudite », **Maghreb Machrek**, 147, p. 18.

أنَّ الأمة مهدَّدة من الخارج والدّاخل، فإنَّ نظرية المؤامرة تُضاعف برؤية تشاؤمية للطبيعة البشرية. تتسّم الأصوليّة الجديدة بهاجس المرتد (رُشدي، أبو زيد في مصر، تسليمة نسرين في بنغلادش)، هاجس الدونم (Dönme) التركي (اليهودي المعتنق للإسلام خلال المرحلة العثمانية)، هاجس اليهودي، عدو الداخل[٢١]. المذهبُ هو إذاً النقيض الحقيقي لأسطورة الأمة: فهو مجموعة مغلقة حول أمير يدَّعي تمثيل الإسلام الخالص. من المفيد أنْ نلحظ في أي مجال تتفتَّحُ اليومَ هذه الظاهرةُ المذهبيَّة، ظاهرة الأمير الكاريزمي، الباهر والطّارد من المتَّحد: الجزائر، مصر، الهجرة إلى أوروبا، الباكستان، نيجيريا، وتركيا، بنسبة أقلّ. لا شيء كهذا الأمر في الشرق الأوسط، في تونس والمغرب، أو في إيران. ثمَّة رابط واضح بين التشلّل المذهبي (الشِّلَل الفئوية) والأصوليّة الجديدة.

في سياق كهذا، يكون الوعظُ داخلياً: يرمي إلى عودة مسلمين سوسيولوجيّين إلى الإسلام الحقّ، وليس إلى هَدي الكافرين، الذي يغدو ثانوياً. هذه حقاً هي مهمّة التبليغ. فالاستراتيجيا في الوسط المهجري هي الحصول على موقع استثنائي للجالية، التي تُقارب، بالتناقض، موقع الذّمي في بلد مسلم: مقابل حيْدَةٍ سياسية، يُطلب موقع استثنائيّ (حجاب، تربية، طعام، الخ.).

خلافاً لفكرةٍ شائعة، ليست الموضوعة الكبرى للأصولية الجديدة المعاصرة الجهاد، بل الهجرة، ليس الفتح، بل الدّفاع، الانكماش.

الثقافة والشُّرعة (الرَّاموز)

إنَّ تجديد المتّحد (الجالية) اعتباراً من إزالة ثقافية معيوشة أكثر مما هي منشودة ومُرادة، يفترضُ إذاً قانوناً، راموزاً للهوية. فهذه «الثقافة» المشتركة، أو بالأحرى هذا الرَّاموز (العُرْف)، تقومُ على أساس أصغر جامع مشترك (عملياً الفقه الوهابي، وهو مُنافٍ للتاريخ والثقافة)، على رؤية دفاعية للإسلام، على هُوام الهجرة، لكنْ

(٢١) حول هُجاس المؤامرة لدى الدُّعاة بالكاسيتات، أنظر:
. E. Sevan, **Middle East Quarterly**, Mars 1995, p.20, Eavesdropping on Political Islam
بنحــو خــاص ص ٢٢ حول كِشك. التنظيم الذي أسسّه السعودي بن لادن والمصري الظّواهري يسمّى بالضبط **الجبهة الإسلاميّة العالمية للجهاد ضَد اليهود والصليبين.**

هجرة بلا مكان، وتقوم أخيراً على تفريدٍ عميق للعلاقة بالإسلام، مُقنّعٍ حقاً بخطاب مُتّحدي، إيلافيّ.

لماذا القانون وليس الثقافة؟

لأنَّ لا مضمون: فالقانون هنا هو مجموعة شعائر، سلوكات وتعاليم. وهو يرتدُّ، عملياً، إلى محاكاة أنموذج لا زمني، أنموذج النبيّ. خلافاً للغة وللثقافة، القانون لا يحتمل تعدُّد المعاني، فيضَ المعنى: لا بد أن يكون هناك تطابق تامّ بين المنطوق والمعنى. فالقانون لا يتقبّل المُشتبه به، ولا الضمني، ولا التفاوت. ففي الواقع، يتعلّق الأمرُ بنظام ثنائي الطَّرف: أما أنْ يكون هذا مسلماً، وإما أنْ لا يكونه. ويمكن للبحث عن موقف المسلم الصحيح، السليم، أن يذهب نسبياً إلى أبعد من ذلك: الثياب (الإخوان السعوديون؛ الجماعة الإسلامية المسلحة)، الحراك (الامتناع عن الضحك)، تشذيب الجسم (طول اللحية). إننا نشهدُ إخراجاً مسرحيّاً معيّناً للمتّحد، مع مغالاة بالحركة والكلام، تقريباً على غرارِ ممثلين تكراريين، لأنَّ الأمرَ يتعلّقُ حقاً بتعلّم دور. فبدلاً من علم كلامي، ففقهي، فإن معرفة «المسلك» هي التي تحدِّد المُلاّ الجديد، ذاك الذي يستطيع أن يقول للآخرين ما هو خير.

على احترام هذا القانون، تتأسَّسُ الأمة النظرية للمؤمنين الحقيقيّين. لكنْ، بالطبع، لا يتعلّقُ الأمر بمحاكاة آلية لأنموذج. فمن يقُلْ أمّة، يَقُلْ علاقات إنسانية، مُعاملات: من المُثير أن نرى في المجادلات بين الأصوليّين الجُدد، البحث اللامجدي عن «تهذيب»، عن راموز تواصل، فيما لا يكادُ المضمونُ يُنَاقَش. عملياً، يتعلّقُ الأمرُ باستخلاص الحقيقة، لا باستنتاجها بالمجادلة. النبرة تربوية دائماً: كما لو كان المُرادُ، على غرار التعليم، هو العلاقة الحقيقية بين المعلم وتلميذه؛ ولكنّما كل واحد يمكنه أن يكون المعلّم. كما لو أنَّ المجادلة بين أخوة هي غير قابلة للإدراك عقلياً: فلا مكان إلاّ للإجماع أو للعنة.

تدورُ إحدى موضوعات النّقاش الكبرى حول التصرّف إزاءَ الآخر، لأنَّ المسألة الكبرى هي مسألة الجِوار، والتجاور ليس مع النساء فقط، بل مع العالم الملحد

والفاسد الذي نُكْرَهُ على العيش فيه. إنَّ فقدان الإقليم يجعل مسألةَ العلاقة البشرية هُجاسيَّةً. لا يمكنُ قيام «مجتمع إسلامي» في المهجر. عندها تكونُ الحياةُ ذمامةً (Casuistique) دائمةً: قوامها إرجاع مجموعة الحركات التي تتضمَّن الغير، إلى الأحوال الدينيَّة.

إنَّ الأصولي الجديد مشارك في مجتمع: فالرَّاموز الذي يستعمله يشتغل أيضاً وفقاً لموجِّهاتٍ تواصلية حديثة (اللغة، الإلكترونيك، وسائل الإعلام). والحال، هناك في الواقع توافق عميق بين الخطاب الأصولي الجديد والأشكال الحديثة للاتصالات، المجرَّدة عن الماديَّات، والتي يُطرَدُ منها كل مضمون ثقافي.

تستطيع الأمّة المتخيَّلة، المجرَّدة عن إقليمها، أنْ تقومَ ميدانيّاً، لأنَّ هناك إزالة ثقافيّة مُسبقة، فمحو الثقافة ضروريّ في الإسلام، لأجل التفكّر بالأمّة المعاصرة. الإسلام الأصولي الجديد هو إسلام مجرَّد عن مشرقيَّته.

يجري صوغُ الأنموذج الأصولي الجديد في شبكات المدارس والمعاهد الإسلامية، ويقوم بتداوله الملالي من الطراز الجديد، الذي لاحظَ الباحثون ظهورَه[٢٢]. إنَّ شبكات المدارس هذه وتداول مدونة خالية من كل ثقافة قوميّة، تتماشى مع الهجرة في بلدانٍ تتباين فيها منطقيَّاتُ الاندماج، الأمر الذي يسمح بالحفاظ على هوية مسلمة عابرة للقوميَّات، سواء بالنسبة إلى بلدان الاستقبال أم بالنسبة إلى بلدان المنشأ. منطقياً، الباكستانُ هي مكان رفيع لإنتاج هذه المدوّنة الأمميّة: ثمّة علاقة بين قوَّةِ الاقترانِ الدولي وضعف مستوى التربية الوطنيّة[٢٣]، المستوى المتناغم مع ضعف الاندماج الوطني. التربية تقدِّمها إذاً شبكةُ مدارس خاصة، تعمل وفقاً لسجلّين: مُوجَّهٌ مهنيّ لـ «صغار المُقاولين الدينيّين» ومُوجَّهٌ لنشر إسلام عالميّ، شموليّ، بدون مضمون ثقافي خاص. إنَّ هذا الترابط بين منشأة دينيّة، بالمعنى شبه الاجتماعي-المهنيّ، وبين إرادة التعبير عن الأمّة مباشرةً، هو نمط خاص بالأصوليّة الجديدة،

(٢٢) G. Kepel (تحت إشرافه): **Intellectuels et militants de l'islam contemporain**, Paris, Le Seuil, 1988.

(٢٣) حول التعليم في الباكستان:

L. D. Hayes, **The crisis of Education in Pakistan**, Lahore, Vanguard Books, 1987, p. 24 sq .

ويُفضي، كما سنرى، إلى تفاقم حدّة النزاعات «المذهبية» (الفئوية) والطائفيّة.

عندها تنقطع الأصوليّة الجديدة عن كل مجتمع حقيقي، عن كل أمة معيوشة، فلا تكون لها سوى نقطة استناد واحدة: هناك باحث يلاحظ بحقّ، وهو يدرسُ الحركة المناهضة للتصوّف في نيجيريا، الإزالة (إذْ إنَّ العداءَ للصوفية سمةٌ مميّزةٌ للأصولية الجديدة):

The shift from Sufism to anti-Sufism entails a re-orientation from a communal to an individual mode of religiosity...

يؤدي الانتقال من الصوفية إلى العداء للصوفية، إلى توجّه جديد من نمط تديّن طائفي إلى نمط فردي[٢٤].

من هنا مفارقةُ أمّة لا تكون متّحداً، إيلافاً، بل مجموعة أفراد.

أصوليّة جديدة، مُتّحدات وعصبيّات: العودُ على بدء

كيف نتخيَّلُ متّحداً، انطلاقاً من مجموعة أفراد بلا ثقافة نسبيّاً؟ عندها تكون الصورة التوحيدية هي صورة الشيخ، الإمام أو الأمير، تلك التي ترسم الحدَّ، الحدود. إن هذه الحركة لاستجابة المتّحد انطلاقاً من راموز ومن أفراد، تقود ضرورة إلى اللعنة، إلى تحديد آخر وإلى شخصنة صورة المُرشد.

إن الشبكة تدمج العبور الإقليمي والوحدة حولٍ صورة. ويمكن للشبكة أن تكون عصبيّةً ذات تركيبة جديدة، سيُصار إلى التفكر بوجودها بحدود العالمية الدينية أو جماعة عقيديّة، إيديولوجيّة..بمستطاع بعض العصبيّات التقليدية أن تعاود تركيبها في «جمهوريات إسلاميّة» محليّة (أفغانستان).. وبالمقابل تكون شبكة بلا إقليم هي شبكة «الأفغان»، قدامى المحاربين في حرب أفغانستان.

لكي تعمل [شبكتهم] يستطيعون التمفصلَ على شبكاتٍ أخرى، ذات مزعم

(٢٤) Mohammad Sami Umar, **"From Sufism to anti-Sufism in Nigeria"**, in L. Brenner (ed.), Muslim Identity and Social change in Sub-Saharian Africa, Indiana University Press, 1993.

عالميّ/كلِّي مثل الجامعة الإسلاميّة العالمية، كما يمكنهم التمفصل بكل بساطة على شبكات دولية تشاطرُهم بعض مزاياهم: العبور الإقليمي، أكثر من العالمية، العمل وفقاً لحَداثة الاتصال والاقتصاد، أي شبكات بيزنس، من الترابندو إلى المخدِّر، مروراً بالمصرف والاستيراد–التصدير. إن المزايا الرئيسة للشبكات الأصوليّة الجديدة هي كليّة الحضور، العبور الإقليمي، عدم الاكتراث بالدولة، استعمال راموز (كُود) تواصل عالمي، سواء في اللغة أم في الموجَّهات.

لكنْ يمكنُ للشبكات هذه أنْ تكونَ أيضاً تعبيرَ عصبيّاتٍ ذات تراكيب جديدة[٢٥]. سنجدُ في الأصوليّة الجَديدة هذه الحركة المزدوجة لتجزِيء الأمة المتخيَّلة: وجود العصبية وراء بعض الشّبكات من جهة، واحتدام النزاعات الطائفية داخل العالم الإسلامي نفسه من جهة أخرى. إنَّ كلَّ اختلاف في الممارسات كان يمكن لحظُه كاختلاف ثانوي في تراثٍ أصولي كان يستدمجُ عملياً فكرةَ الثقافة؛ وتالياً كان يستدمجُ الخلافَ وراء وحدة المعتقد والشعيرة، يغدو فضيحةً في الأصوليّة الجديدة المُجتلَبة إلى راموز متواطئ. لقد فاقمت الأصوليّة الجديدة، في كل مكان، حدّة النزاعات الطائفيَّة: إن هَوَسَها بالنقّاوة، بالاستبعاد، بالطرد من الإيلاف، وكذلك لإشكلانيّة التنظيم (هواميّته) والانبناء حول قادة باهرين، كاريزميين، تجعل «الطائفة الجديدة» تنقلب إلى ملّة، حتى إلى عصبية.

مَثَلٌ على تطور كهذا، هو أيضاً الباكستان، حيثُ تقلَّبتْ العلاقاتُ بين الشّيعة والسُّنَّة في مجرى عقد ١٩٨٠، وانقلبت إلى حرب بين طوائف. إنَّ تنظيماً سنيّاً حديثاً مثل صباحـ–ي صاحبان يتحدَّد فقط بكونه ضد الشّيعة؛ وبينما كانت الإسلاموية قد جسَّدت محاولةً لتجاوز الشَّرْخ التاريخي والكلامي (الفقهي) عبر أدلجة الإسلام،

---

(٢٥) طويلةٌ هي لائحةُ العصبيّات التقليدية التي تجدّد بين عشية وضحاها تحديدَ غيريَّتها بألفاظ إسلاميّة، تُلعن مجالها «الإقليم الإسلامي». ففي الباكستان، في منطقة مالاكاند، أعلنَ مولانا صُوفي محمد الشَّريعةَ في المجال الذي تسكنه قبيلة البوسُنزاي البشتونية (١٩٨٩)؛ قبل ذلك بعدَّة سنوات، كانت قبيلة الـ كاتي النوريستانية الأفغانية قد أعلنت قيامَ دولة إسلامية على أرضها، في عدن – أبيان (اليمن) كان «جيش الخلاص الإسلامي» يُجنِّد في قبائل مَحْضَر واليزيدي. وفي ربيع ١٩٩٨، ثلاث قرى درغينية من إقليم بويناك في داغستان الروسيّة، أعلنت نفسها «أرضاً إسلاميّة». وعلى الدّوام، كانت هذه الإعلاناتُ مصحوبةً بتبدّل في الزعامة. ناهيك عن أنَّ هذه «الإمارات الشريعتيّة» يمكنُ بكل سهولة التقاطها مباشرةً على شبكات عالمية، مثل جيش عدن أبيان، مع أنصار شريعة أبي حمزة في لندن.

فإن الأصوليّة الجديدة تتجسّد، على العكس، بتصليب نظري للنزاع بين المذهبين. كما أن حركةً أفغانيّةً مثل حركة الطالبان تعبّر عن التراكب بين مطلب عالمي («نحن وحدَنا المسلمون الحقيقيّون») وبين التعبير عن شبكة مرَّكبة من عصبيَّات خاصّة (قدامى تلاميذ المدارس الخاصة، ذات التجنيد البشتونيّ حَصْراً).

لماذا يُعاد تركيب الهوية على الدِّين؟

أصوليّة جديدة أم عرقية جديدة؟

يدور «رجوع الديني» حول تجدُّد الممارسة أقلّ مما يدور حول استعمال علامات، دالاَّت دينيّة لتحديد المجموعات الإيلافية، الطائفية، إنطلاقاً من محو أو نزع الشرعيّة عن مآشير، عدّادات أخرى محدّدات للهويات (محدّدات لغوية، ثقافية، إقليمية). بهذا المعنى، نجدُنا أمام ظاهرة عَرقنة (Ethnisation) للديني، لكنّها تعتمد على تركيب طائفي جديد.

يمكنُ لحظُ هذا التطييف في مختلف الفضاءات أو المضامير: البوسنة، التعارض بين السنّة والشيعة في الباكستان، المسلمون في الهند، مُهاجرو الباكستان، آل هُوْي (Hui) في الصين... فالدين هو نبَّاض طائفي لا علاقة له بالممارسة الفعليَّة، والذي يُمَارِس تأثيرَه أولاً في مجال السياسة. هذه الظاهرة ليست خاصة بالإسلام: للتذكير، سنذكر إيرلندا الشماليّة، وكذلك بعض الكنائس الأرثوذكسية، التي تكون إثنيّة (عرقية) ويمكنها استباقَ ظهور الدَّولة–الأمّة (الكنيسة الأرثوذكسية المقدونيَّة جرى إنشاؤها سنة ١٩٦٧) أو تجاهلها (السّريان في تركيا).

إن هذا التطييف بواسطة الدِّين غير مرتبط بعقيدة أو قناعة: فلسنا هنا في وضع من طراز وضع حروب الدِّين في أوروبا القرن السادس عشر، حين كان الدّين خياراً معبِّراً عن «إيديولوجيا كامنة». وعندما يغدو الدِّين علامة أساسية لتطييفٍ ما، فإنَّ

هذا لا يفضي إلى مزيدٍ من الممارسة الدينية[٢٦].

كما أن التطييف يتناقض مع بناء دولة إيديولوجية. وعُقدة الطوائف التي تتحارب لأجل الدولة، كما في لبنان، هي أنَّ الانتصار مستحيل: فإما أن ترمي الطائفة المحاربة إلى توطيد هويتها، وتالياً إلى تعزيز عزلتها، وإما أنْ تنكبَّ على غزو الدولة. ولكن ينبغي عليها إما أنْ تطرد الآخر (وهذا هو خطر التطهير العرقي) وإما أنْ تُقلع عن خطاب الهوية[٢٧]. لذا تجري عملية التطييف أو التمذهب، الخاصة بالأصولية الجديدة، خارج كل بُعد دولاني، وتكون متعارضةً في العمق مع المشروع الإسلامويّ.

إن هذا الذهاب والإياب بين هوية إثنيّة (عرقية) وهوية دينية، مع عدم الاكتراث بالدولة، يتمثّل خير تمثّل في مصائر مهاجري الباكستان: فهذا اللفظُ يدلُّ على المهاجرين من المسلمين الذين غادروا الهند لكي يعيشوا في ظل دولة مسلمة، مهما تكنْ هويتها الإثنيّة أو الإقليمية الأصلية. لغتهم هي الأوردو، وهي لغة «مسلمة» وليست عرقيّة. وعليه، تماهوا تماماً بالمشروع الباكستاني، لأنَّ البالوتش والبنجابيين، خلافاً للبتان، ليس لهم هويّة بديلة. فالجنرال ضيا، رائد أسلمة الباكستان، كان مهاجراً. ولكن في سنوات ١٩٨٠، صارت هويّة المهاجر هوية «إثنيّة» فقط. إن حركة المهاجر القومية (مهاجر قومي)، القائمة في كراتشي، تكافح لأجل الاعتراف بالطائفة كإثنية، على غرار البنجابيين، الباتان، السيندي والبالوتش. والمشكلة، تعريفاً، هي أن المهاجرين ليس لهم إقليم، وأنهم حضريّون، مدنيّون. إذاً، يدفعُ منطقُ المطالبة العرقية إلى المطالبة بإقليم، بأرض: فمدينة كراتشي جزء من السند، حيث «الأقليات» الأخرى، وهي من السكّان المحليّين، تحظى باعتراف بها وبموقعها، وهذا أمرٌ بدهيّ. وهكذا تكون العُقدة قد تعقّدت: فقد صار مميِّز ديني (الهجرة) في

(٢٦) لم يكن بروتستانت أولستر متدينين ممارسين البتّة، وكما تُلاحظ ذلك إليزابيت بيكارد، في:
"De la domination du groupe à l'invention de son identité" in Denis-constant Martin (sous la dir. De), Cartes d'identités, Presse de la FNSP, 1994, p. 157.

(٢٧) E. Picard, "De la domination du groupe...", art. cité, p. 159.

البداية، عرقياً حَصْراً؛ لكنَّ هذه العرقيّة تتطابق مع بناء[٢٨].

ربما نستكشف ظاهرةً من الطراز عينه مع العلويين (Alévis) الأتراك. فالعلويّة تجنّد في أوساط الأتراك، كما تطوّع في أوساط الأكراد. حتى وقتٍ قريب، كان العلويّون يتماهونَ بالعلمانية، فيما كان عدد من العلويين الأكراد، في إقليم درسيم، ينتسبون إلى ب.ك.ك.[٢٩] (PKK) متمركس. لكنَّ حركةً مزدوجة رأت النُّور في آخر عقد ١٩٨٠: فمن جهة رسَّمتْ الدولة الكمالية الإسلامَ (خصوصاً بإلزامية التعليم الديني) ومن جهة ثانية، تخلّى حزب شغيلة كردستان عن مرجعيَّاته المعادية للدين، وأضفى تلويناً مسلماً على دعايته. والحال، فإن الإسلام التركي الرسمي، المحدَّد بإدارة الشؤون الدينية (الديانة)، هو إسلامٌ سنّي حصراً، ذو تضمينٍ شديد العداء للشيعة. ظهرت حركةُ رأي بين العلويّين، المرغمين على القيام باختيار (فالتعليم الديني يعترف بالنصارى؛ لكنه لا يعترف بالملحدين)، للاعتراف بهم كطائفة دينيّة. كما أنَّ التطور الإسلامي السنّي لحزب شغيلة كردستان دفع العلويّين الأكراد إلى تعريف أنفسهم، كأكراد، بل كـ زازا (اسم العاميّة التي يحكيها أكرادُ درسيم، وأغلبهم من العلويّين، والتي تُعتبر حتى الآن عاميَّة كردية). إذاً، هناك حركة مزدوجة، دينية ولغوية، تحدِّد العلويّين كطائفة، بينما كانت المسألة غير مطروحة حتى الآن. فالدولةُ حين أسلمَتْ التعليم، أجبرت الطائفة على اختيار معيار تمايزها[٣٠].

الهويّة المحتملة: الإسلامُ كمجازٍ لعرقيّة جديدة

لماذا يُعاد تركيب عرقية جديدة انطلاقاً من مآشير دينية؟ يقدّم الدّين راموزاً، قانوناً، عندما تكون الثقافة في أزمة: فهو يسمحُ بإيجاد هوية، عندما لا تعود هناك مؤشّرات ثقافية. إن الدين «بنّاء»: ففي مستطاع المرء أنْ يتعلم أن يكون مسلماً، وفي

(٢٨) نحو العام ١٩٩٦، حلَّ مصطلح مُتَّحد محل مهاجر في الترميز، وهذا مجرَّد مجهود لجعل الصُّورة أقلّ «عرقية».

(٢٩) حزب شغيلة كردستان، وهو حركة قومية لأكراد تركيّا.

(٣٠) Martin van Bruinessen, “Nationalisme kurde et ethnicités intra kurdes”, **Peuples méditerranéens**,. nos 68-69, p. 11-37.

إمكانه التباهي بعلامات التدين البارزة، وهي البراهينُ على وجوده الخاص (حجاب، لحية، مطلب الاعتراف بموقع خاص). إن المآشير الدينية هي مميِّزات شكلية خالصة: فهي تقوم باقتصاد المضمون، اللغة، التاريخ والنَّسابة. وهي تُجيز إعادة تركيب أمَّة/ طائفة متخيَّلة، انطلاقاً من مجتمعات مسلمة، مهاجرة، متعدّدة الأعراق، ومنزوعة الثقافة (متثاقفة: Acculturées). يسمحُ الخطاب الأصوليّ الجديد بتغييب تاريخ فقدان الهوية، وذلك بوصفها بأنها هوية «مزوَّرة» ولطرحها في مطارح الوهم والحَصْر بين هلالين. وهو يسمح في آنٍ بعمل الحِداد وإعادة التركيب.

بيد أنَّ قوّة هذا المُتخيَّل الديني الذي يترجَّع، لا يصدر فقط عن مكناته، طاقاته الخاصة. فهو يندمج ويختلط بمخيالٍ آخر: مخيال الهوية «العالمية الثالثيّة»، التي ما عادت مرتبطةً بإيديولوجيا معيَّنة ولا حتى بمجال محدَّد (الجنوب)، بل تُغطّي فئة اجتماعيّة، المنبوذين من أصل عربي، في فرنسا، أو من شبه القارة الهندية، في بريطانيا العظمى. إننا نشهدُ اليوم تراكبَ هذين السّجلين: الديني و«العالم الثالث» بوصفه حاضراً داخل المجتمعاتِ الغربيَّة. إن مصطلح «مسلم» ينزع إلى الدَّلِّ على هذه الفئة السكانية، حالاً محلَ مصطلحات «مهاجر»، «عربي» وحتى «بيور» (BEUR). وإنَّ التوازي المستخلص من هذا المصطلح الديني، هو توازٍ زائف: إذْ لا يوضع «المسيحيّون» في مقابل «المسلمين»، بل «الفرنسيّون»، «البيض» أو «الأوروبيون»؛ عَرَضاً، نجد اللاتوازي نفسَه في آسيا الوسطى: فالمسلم يُقابل «الروسي» وليس المسيحي. إن المئشار (Marqueur) الديني لا يعمل إلاّ في اتجاه واحد، اتجاه الطائفة «الأقليّة». وإن إعادة إنشاء أمَّة متخيَّلة يفترض وجود «آخر»: هذا الآخرُ هو المسيحي، الغربي، الذي يُحاصِر المسلم. صحيح أنَّ هذا هُوامُ الحروب الصليبية؛ لكنْ من الصحيح أنَّ المسلمينَ هم مهاجرون غارقون في ثقافة غربية، يُنظر إليها كثقافة عدوانية. لقد صار «العدوان الثقافي» (تجافوز—ي فارهانغي، في إيران) موضوعةً متواترة. والحال، بما أنَّ هذا «العدوان» لا يتطابق مع أية استراتيجية للبلدان ذات الصلة، بل يتطابق مع واقعة هيمنة أنموذج ثقافي، ومع إزالة ثقافة أوساط مسلمة مهاجرة، فإنّه يفضي ضرورةً إلى فصام معيَّن. فالطائفة التي تبحث لنفسها عن راموز، عن تعريف، هي الطائفة التي تكون مُقلَّلةً، مُهَيْمَناً عليها:

مسلمو الهند، المهاجرون إلى أوروبا.

إنَّ هذه الهوية «الأخرى» (عربية، بويرية، «أجنبية») تُعاد صياغتها، عَرَضيّاً، في هوية دينية بطريقة غير متوازية. كما أنها مرتبطة بمجال نَبْذ اجتماعي، خاص بالمجتمعاتِ الغربية. هذا المجال الاستبعادي، الطَّردي، يُدركُ في حدودٍ وألفاظٍ عرقيّة (حتى لو كان هناك فرنسيّون أصليّون في هذا المجال، وحتى لو كان ثمّة مجتمعات مسلمة مستبعدة من الانضواء فيه)، كما يُدرك في حدود الأجيال: فالمنبوذون البالغون أكثر من ثلاثين سنة لا يشعرون أنهم أعضاء في «متّحد» كهذا.

عليه، إذا وضعنا جانباً العلامةَ «المسلمة»، فإن هذه المجالات الطردية لا تنتمي إلى ثقافة «مسلمة» ولا حتى إلى ثقافة تقليدية، بل على العكس. إنَّ اللغة، اللباس، الموسيقى، نمط السلوك، رغبة الاستهلاك، الخ.، تصدر عن «ثقافة الشبّان» (Youth Culture)، المتشابهة كثيراً من مجالٍ غربي إلى آخر (بلاكز أميركا، بيور فرنسا). ففي وقتٍ حديث جداً، في عقد ١٩٩٠، أخذت هذه الثقافة، في فرنسا، تُبْرِز علاماتٍ دينيةً، لاسيما في الخطابات.

لكن هذه العلامات لا تعبّر عن عودة إلى الممارسة الدينية، بقدر ما تُعرب عن تعريقٍ، عرقنةٍ لمجال نبذ اجتماعي، وهي عَرْقَنَة لا بد من ابتكارها لنفسها في مواجهة متخيَّل المجتمع المُهيمن. إن هذه «العرقنة»، التي لا تصدرُ عن استيراد ثقافة أصلية، إنما تُصطنع انطلاقاً من مسارين:

• تكون «ثقافة فرعية» صادرة عن الثقافة الغربية والحضرية المهيمنة، المصنوعة من مميّزات أو مآشير، مُستعارة في المقام الأول من «الثقافة» السوداء: انعكاس في مرآة (حيث تكون الثقافة الفرعية السائدة هي الثقافة المتفرعة من الثقافة السائدة؛ لكنها قبل كل شيء ثقافاتٌ مخفوضة إلى مآشير وموجهات الألسن، الموسيقى والتواصل). إنها ثقافة «البيور»؛

• التأشير الديني على مجتمع منظور إليه/ناظر لنفسه كمجتمع مختلف؛ لكنه ما عاد يحمل ثقافة خاصة. من المفيد أن نرى أن الأشخاص ذوي الأصل العربي الذين

يعانون مأزمَ الاندماج، يرون أنفسَهم اليوم مسلمين أكثر مما هُم عرباً.

سنمضي إلى حدّ القول إنَّ تحريكَ المميّزات الدينية يتمُّ أيضاً من خلال اقتراض صورة الإسلام الخاصة من المجتمع المُهيمن: إسلام مُمَيِّز، إسلام مناضل، محارب وخطير. إذاً، الهويّة المسلمة مختلَقة هي أيضاً في مرآة، بالنسبة إلى هُوامات مجتمع، يُنظر إليه على أنّه غيرُ استدماجيّ. وإنَّ قلبَ استبعادٍ إلى استفزاز: يعني الحقد زائد القرآن.

فعندما يتعلَّق الأمرُ بتبيان الهوية «المسلمة» هذه، فمن الطبيعي أن يتقدَّم السّجلُ الأصوليّ الجديد للعيان، لأنّه خالٍ من كل ثقافة فعليّة، ولأنَّه مجرَّد راموز (كود)، يمكنُ أن ننهلَ منه العلامات، المآشير، مع مواصلة العيش وفقاً لسجّلاتٍ ثقافية أخرى. إن أزمة الهويّة تُرى في تراكبِ فصامي، أحياناً، لرواميز شتَّى.

لكنْ، أيمكن الانتقالُ من هوية سلبية، مرتسمة في فراغات المجتمع المُهيمن، بالاقتراض والمخالفة، إذا جاز لنا القولُ، إلى «أمة متخيلة» حقيقية، أي إلى حيثُ يكون للإنشاء المخيالي تأثيرٌ فعلي، حقيقي؟ هذا هو هدفُ المنظمات الإسلاميّة الكبرى، التي أدركت أنَّ حقيقةَ المتخيَّل هي حقيقة حقوقيّة، هي القانونية. فالتطييف الذي يجري التفاوض عليه هو استراتيجية المنظمات الإسلاميّة الكبرى، في فرنسا (FNMF[٣١], UOIF[٣٢])، أو في بريطانيا العظمى. بما أنَّ على هذه المنظمات أنْ تجمع جماعاتٍ منزوعةَ الثقافة وذوات أُصول شتَّى، فإنها تنهلُ أيضاً من المرجعية الأصوليّة الجديدة؛ لكنَّ هذه المرجعية السُّوفت (Soft)، غير المُستبعدة لرواميز أخرى (شمّاعة بين شمَّاعاتٍ أخرى) يمكنها الاندراج في سجل استثنائي، مميَّز، ومحدَّد بحق قانوني يجري التفاوضُ عليه مع الدولة. فالتفارض على التطييف يعني عملياً إنشاء الذّميّ بالمقلوب؛ لكنما هذا الذّميّ مواطن. فهو يقترع، إذْ إنَّ علاقته بالدولة تتمُّ بواسطة انتمائه الطائفي.

إلاَّ أنَّ تأثير هذه المنظمات الكبرى ضئيل في وسط بيورز الضواحي، لأنها

(٣١) La Federation National des Musulmans de france.

(٣٢) Union des organizations Islamiques de France.

تظهرُ بمظهر التعبير عن أعيان ووجهاء محتملين. فدعوتهم إلى التنظيم والتمأسس لا تحظى بصدىً في البيئة المتخلخلة، المتفردنة، وذات التوجه الفوضوي لشبّان البويرز في الضواحي، الشبّان الذين يحاذرون دوماً «الإخوة الكبار» والاستحواذ. ففي هذه الضواحي، ليس الانتقال إلى الراديكالية الإسلاميّة ثمرةَ عمل عميق لتجديد الأسلمة، بل يتطابق بالأولى مع تجديد الصياغة الإسلامية لانتفاضة في حكم المكتسبة سابقاً. هذا الانتقالُ إلى الفعل، يتمُّ عموماً بالتلاقي بين «السياسيّين» و «اللوباردييّن» [الجبليّين القادمين من جبل La loube] [ملحظ المعرِّب].

غالباً ما يكون «السياسيّون» من المهاجرين الحديثين، المحتفظين بالمواطنيّة الأجنبيَّة، من ذوي المستوى التربوي الأعلى من مستوى الشبان البيويريين (Beurs) الذين يكونون في حالة فشل مدرسيّ أو في حالة تمرّد، وكانت لهم تجربة سابقة في الانحراف. هنا تظهر فئة جديدة من «القياديّين»: الإمامُ المعلنُ نفسَه بنفسه، ذو التعلّم الذاتي في معظم الأحيان، المولودُ في الخارج، المترحل، المتكيّف مع جماهير ذوات أصول عرقيّة وقومية بالغة التنوع، يستعمل لغات بلدان الاستقبال ووسائل الاتصالات الحديثة. هؤلاء الأئمة المسافرون غالباً ما يتنقّلون بين نقاط الأمة الحارَّة، أفغانستان أو البوسنة؛ لكنَّهم لا يرتبطون ببلد معيَّن. إنهم يمارسون تسحيراً على شبّان في وضع شبه انحرافيّ، ويقدّمون تأويلاً جديداً لتمرّدهم وانتفاضهم أكثرَ مما يقدِّمون لهم إيماناً حقيقيّاً. عندها يجري تفسيرُ الانحراف بحدود النّضال ضد النّظام. يمكنُ لأماكن التجذير أن تكون الحَبْسَ، تحت تأثير الأئمة المرشدين، أو جامع لا متشكل، مُرتبط أحياناً بجمعية، ذات هدف رياضيّ غالباً، على طراز الفُتّوات، هذه الأخويات الخاصة بـ «الشطّار»، «العيّارين»، «الأولاد العاطلين» الذين كانوا موجودين في المدن الإسلاميّة في العصر الوسيط.

فضلاً عن تجديد الصياغة الإيجابية، الوضعية، لتمرُّد، بألفاظ إيديولوجيّة، يُقدِّم هذا التحويل الإيماني، أيضاً، هويّةً أمميّة لشبّان صارت هويّتهم ملتبسة، غامضة، بقدر ما هي ضائعة بين بلد منشأ مُبَخَّس على قَدْر تبخيس صورة ذويهم، وبين هويّة فرنسيَّةٍ معيوشة بشكلٍ سيء. والحال، ليست الهويَّة الموضوعة في المقدّمة، جرَّاء

الأسلمة الجديدة المفاجئة لبعض الشبّان البيوريّين، هوية جزائريّة، مغربية أو تونسيّة: إنها هويّة مسلمة، كلانيّة/عالمية، قائمة على فكرة الأمّة. إنَّ المعارك الأسطوريَّة هي معارك أفغانستان والبوسنة، وهم ينفصلون بذلك عن الأكبر منهم، الأشدّ ارتباطاً ببلد المنشأ. وإنَّ اختيارهم للجماعة الإسلاميّة المسلّحة (GIA)[٣٣]، بدلاً من جبهة الإنقاذ الإسلاميّة (FIS)[٣٤]، ناتج بكل تأكيد عن كون الخلخلة والعنف لدى الأولى يناسبانهم أكثر، كما أنه ناجم من كون جبهة الإنقاذ الإسلاميّة الجزائرية تتمسَّك بخط قومي وحتى وطني، مواطني، وتسعى في المقام الأول إلى إحداث اختراق في المجال الوطني الجزائري، وهذا ما لا يتناسبُ مع الأمميّة الأسطورية الجديدة التي تُغري الشبّان الراديكاليّين في الضواحي الفرنسية.

هذا التباينُ ناجمٌ من الاستبعاد الاجتماعي (ولا يطال أبداً الأوساطَ المندمجة)؛ لكنَّه يتصّل أيضاً بهويّة معترضة من النمط العالميّ–الثالثيّ، الذي تخلّى عنهُ اليسارُ الأوروبي. إن شعور الاستبعاد ينعكسُ على المشهد الدوليّ، مُعززاً بتقلّص العالم المفاجئ الذي يقدّمه تلفزيونٌ كلي الحضور، حيث تتلابسُ صورةُ صدّام مع صورة العربي، وحيث يغدو كلُّ تجلٍ هويّتي تجليّاً إسلاميّاً، وحيثُ تُشبّه كلُّ صورةٍ لإسلام بالعنف (من دون أنْ يؤدي ظهور «مسلمين معتدلين» في طاقم كامل، إلى ترتيب الأمور ترتيباً حقيقياً). فالضّواحي تُرى من زاوية الشرق الأوسط المزوَّرة، ويغدو التهديدُ الإسلاميّ كليّ الحضور.

إن الاستبعاد الاجتماعي تُعاد قراءته في حدود عالميّة–ثالثية، حيث الدِّينُ، مجازُ عرقيّة جديدة، يغدو الجامعَ المشترك. ويغدو الإسلامُ العلامةَ المميِّزة لهويّة جديدة: الثقافةُ الفرعية لمجال مُستَعرِق من مجالات الاستبعاد الاجتماعي. عندها يمكن أن يظهر صدَّام حسين، الجماعةُ الإسلاميّة المسلَّحة الجزائرية، حماس، بمثابة أبطال الكفاح ضد النظام العالمي، الذي نصادفه، في كل الأماسي، في نشرات الأخبار، والذي نظنُّ استكشافه في حضور الشُّرطة. إنَّ التمرّد يتسيّس وهو يتعولم، لكن على

(٣٣) Groupe Islamiques Armé.

(٣٤) Front Islamiques du Salut.

نمط هُوامي، نمط الأمّة المتخيّلة.

ليست جديدةً الرؤيةُ العالمية–الثالثيّة لمجال الاستبعاد الاجتماعي: فقد وجدناه لدى الأوساط اليساروِيّة في عقد ١٩٧٠، عبر صراعها وكفاحها مع العمّال المهاجرين. مع ذلك، فإن مجرَّد إفصاحها عن ذاتها، اليوم، من خلال مميّز ديني، إنّما يغيِّر طبيعتها: إذْ إنها تتوّقف، تعريفاً، عن كونها عالمية، لأنَّ الدين يفترضُ الإيمان. وليس مصادفة، بلا ريب، أنْ يكون الوسطُ المناضل الوحيدُ، غيرُ المسلم، حيث يستمرُّ تضامنٌ عالميّ–ثالثي، هو شَرْحَةٌ معيَّنةٌ من الكنيسة الكاثوليكيّة. لكنَّ المميّز الديني يعزل ويقسم. ففي لبنان، انقسم الحزب الشيوعي بين شيعة وسُنَّة في مطلع سنوات ١٩٨٠؛ وفي يوغوسلافيا، لا توجد إيديولوجيا لتخطّي الشَّرْخ الديني (حتى وإنْ وُجدت مواقفُ رَفْضٍ أو تجاهل لهذا الشَّرْخ)؛ وفي بريطانيا العظمى، هناك جمعية حركة الشبيبة الآسيوية (Asian Youth Movement)، المؤسسة سنة ١٩٧٨ تحديداً على أساس الهويّة العالميّة–الثالثيّة لمجمل المهاجرين، مهما تكن ديانتهم، تفجرت بحسب الشُّروخ الدينية[٣٥].

تندرج انتفاضةُ الضواحي في خط تراثٍ معيّن، تخلّى عنه اليسارُ الأوروبي المتطرف، لكنَّ رداءَه الاثني–الدينيّ لا يملك الوسائلَ لتجميع كلِّ المنبوذين، اللهمَّ إلاَّ إذا صدَّقنا أسطورة الاهتداء الجماهيري الغفير. وهي أسطورة ما تزال، أحياناً في حدود الهزل، تتردَّد في تخريفات الدُّعاة الحديثين.

كما أن هذه الانتفاضة لا تملك إمكانيَّة التأثير في النظام السياسي للمجتمع المُهيمن، اللهمَّ إلاَّ سلبيّاً، بقدرته على الإيذاء، أو بالأحرى بتوهيمه أنَّه قادر على الإيذاء. ليس هناك إيديولوجيا للتجاوز أو التخطّي. وليس التسييس بواسطة الديني عامل دمج.

(٣٥) Philip Lewis, Islamic Britain, Tauris, 1994, p. 68.

ماذا يُقصد بـ شملنة (Universalisation)؟

لا يُقصد بها زوال العصبيّات، زوال اللغات أو الثقافات، بل إضعاف الحدود والأقاليم لصالح «مُخالطة» (Mixité) أو «اختلاطية». فالأمرُ لا يتعلّق، ضرورةً، بتهجين، بل يتعلّق، بالأحرى، بتراكب رواميز (Codes) لا تكون معيوشةً كمتناقضاتٍ بالنسبة إلى الفاعلين/اللاعبين، ولكنَّ أياً منها لا يكون موجَّهاً، مرشداً لثقافة جديدة. عندها تكون الثقافة ترقيعاً، حرتقةً، تركيبة من كراكيب الرَّواميز هذه، تسمح بـ «تقديم خطاب» ولكنّها لا تسمح، ضرورةً، بأن يكونَ المرء، «تماماً في جلده»، كما يُقال اليوم. وعليه، لا تكون هذه الرّواميز شكلية خالصة؛ ففي مستطاعها أيضاً أن تنطوي على مقاطع ثقافية تجري على شاشة مشتركة وغير متوطنة: التلفزيون، الشارع، العالم الاستهلاكي. هذا ليس مشهداً طَبيعياً، لأنَّ هذه الشَّاشة تُحيل إلى النَّظر؛ وهي باستمرار موضع تعليق وعَنْونَة فرعية. ثمّة دراسة لقراءة مسلسل دالاس من جانب أوساط مختلفة في «إسرائيل»، تسمح بفهم أفضل لهذا التفاعل البَيْنيّ[٣٦]: هناك معطىً، نعني المسلسل، جرى إنتاجُه بدون اعتبارٍ لجماهير أُخرى سوى الجمهور الأميركي. هذا المعطى يجري في شبكة عالمية، لم تُقمْ بتصوّره وصنعه؛ لكنما جرت إعادةُ تأويله، ترجمته والتعليق عليه، مع تعديل ارتجاعيّ للنَّظرات التي استحوذتْ عليه. لم تعدْ الهوية معطىً؛ إنها نوع من «سَكَنَر» (SCANNER)، من تصوير شُعاعيّ/حاسوبيّ، يعبر شاشات الإعلاميّات والأخبار، ليتوقفَ عند بعضها، فتستحوذ عليه مجدَّداً، وتركبه على شاشاتٍ أُخرى. إنّ نشاطات الترقيع والحرتقة هذه، تمضي إلى ما بعد الإنشاءات الذّاتيّة التعلّم، التي أشرنا إليها في كتابنا، فشل الإسلام السياسي، لأنها لم تعد تُنتج مضموناً: ليس هناك نصوص، مدوَّنات، كتابات في الأُصوليّة الجديدة، بل هناك مَسْرَحة، إخراج مسرحيّ للوعظ، للجسم، للفعل.

(٣٦) T. Lieber et E. Katz, **The export of Meaning**, Oxford University Press, 1990.

إنَّ المشكلة، حتى نستعيدَ اكتناهَ المعنى، هي ضرورة وجود نقطة استناد. والحال، على الصعيد السياسي، الدولة غائبة، لا بسببٍ من ضعفها البنيوي أو الجديد، بل لأنها مُتَجاوزَة: مُتَجاوزَة بالمحاكم الدولية (كما سنرى، بلا ريب، في قضيَّة الحجاب في المدرسة)، بالحملات الآرائيّة، بشبكات تداول الإعلام والمعلومات. مع ذلك، تظلُّ الدولة ذات سيادة على إقليمها؛ وبما أنَّ الإسلامويّين لا يملكون استراتيجيا بديلة، وما فتئوا مشحونين بوسقة إستراتيجيا الدولة، فإن الخطابَ الأصوليَّ الجديد هو الذي يشغلُ، إذاً، حقلَ تجديد إنشاء الهوية، مع عدم إكتراثهِ بالدولة، وتكيّفه مع إزالة الثقافة.

لكنَّ هذا الخطاب لم يعدْ يصدر عن مجالٍ ثقافيّ معيَّن، عن بلدٍ أو عن منطقة. فالدِّينُ يُقدِّمُ هويّةً عُرْضَانيّة، تقاطعيّة (TRANSVERSAL)، غير مُتَعارضة مع انتماءات أخرى، وتسمح باستعمال رواميز أخرى. ليس هناك صدمةُ ثقافات، لأن المهاجرين الجُدد هم متحضِّرون وبلا ثقافة خاصةٍ: إنها نهايةُ التراث، نهاية الفولكلور، وامحّاء البلد الأصلي. فالإسلامُ يجري التفكّر به خارج الشرق.

إنّها نهايةُ الاستشراق.

الفصـــل الثالث

نحــو إســـلامٍ أوروبيّ



نحو إسلامٍ أوروبيّ[1]

إلى أي حد يقودُ التّوطن النهائي لسكّانٍ مسلمين في أوروبا – التي لا ترى نفسها، أو لم تعدْ ترى نفسَها كمجرَّد مَعْبَر لثقافة شرق أوسطية أو آسيوية – إلى صياغة جديدة للتعبير الديني المُسلم؟ يمكن للصيغة أنْ تبدو في غاية الإيجاز، وحتى بلا موضوع: فالأشخاصُ المعنيّون هم أوّل مَنْ يُجدِّد التأكيد على وحدانيّة الإسلام. هذه الوحدانيّة لطالما أفصحت عن ذاتها، في تاريخ العالم الإسلامي. طبقاً لـ «سجلات» شتّى (السجّل الحقوقي، الروحي، الصُّوفي، الثقافي، الخ.). والقضيَّة اليوم تكمنُ في أن نُبيّن كيف يحدث، في الإسلام الأوروبي، انزياح في صَوْغ الدِّين وفي التثمير العينيّ للشّخص في الممارسة الدينية، فيما المُدونة، المُتخيَّل المشترك ونظام التعاليم، لا تتحرَّك. فما يتحرَّكُ هو الاستحواذ الفردي والتجسيد الاجتماعي لهذه «الأسس».

– تعدِّل الهجرةُ من العلاقة بالحياة الدينيّة التي كانت سائدة في بلد المنشأ لأسبابٍ ثلاثة:

– تميُّع الهوية والمتّحد الإثني الأصلي،

---

(١) هذا النص ظهرَ في مجلة «إسبري»:

Esprit, "L'islam d'Europe", janvier 1998, sous le titre: 'Naissance d'un islam européen'.

- غياب سلطات دينية إسلامية في بلدان الاستقبال التي تستطيع الحكم بما هو المعيار،

- وأخيراً، استحالةُ إلزام حقوقي، على قدر استحالة ضبط اجتماعي، طائفي أو إيلافيّ مألوف، يُدرِج الممارَسةَ الدينية في نظام البيّنة والامتثالية الاجتماعية.

فليس الانتقال إلى الغرب، بذاته، هو الذي يؤدي إلى فردنة الممارسة الدينية: فالاختيار، الرقابة الذاتية، الروحانية، والحياة الداخلية كانت على الدّوام عناصر أساسيّة في التديّن المسلم (وكل تديّن، من جهة أخرى). أما ما هو جديد فهو أنَّ هذا الاختيار يجب أن يتجدَّد باستمرار وبثبات، وأن يكون في المقدِّمة ومصرَّحاً به، في مجتمع لا شيء فيه يشجّع الإسلام السلبي، الطائفي والامتثالي، الانقيادي، وحيث لا يستطيع الحقُّ الديني أنْ يصمد ويتوطد إلاّ بوصفه معياراً أخلاقيّاً.

ننطلقُ إذاً من بعض الخلاصات والاستنتاجات السوسيولوجية والتاريخية الحديثة. فالإسلامُ هو، أقلَّ فأقلّ، دينُ مهاجرين، ليس فقط بسبب تحويلات دينية (قليلة الدلالة إحصائياً)، بل، وبنحو خاص، لأنَّ هناك دائماً عدداً أقلّ من المهاجرين: يعني أنَّ المسلمين الذين كانوا، أو الذين كان أقاربهم، من أصل أجنبي، يعتبرون أنفسهم، من الآن فصاعداً، وبمعظمهم، بمثابة مستوطنين نهائياً في أوروبا، ويطالبون بأن يُعَاملوا كمواطنين، مهما تكنْ التركيبة المعقَّدة لموقعهم الهويّتي أو لموقفهم من الهويّة. والحال، فإن اكتسابَ جنسيّة أوروبيّة، وبالأخص وجود الأجيال المولودة والمتربية على الأرض الأوروبية، يفضيانِ إلى إضعاف وإلى تجديد تركيبة، وحتى إلى محو الثقافة الأصليّة، حيث كان الإسلامُ يتجسّد في عادات، في لغة وفي معيوش. من الآن فصاعداً، ينبغي على الإسلام في أوروبا أنْ يُصَاغَ خارج ثقافاتِ المنشأ، وبالنسبة إلى ثقافة سائدة تجهله، تتجاهله، وحتى وإنْ كانت تتهاود معه. عموماً يجري تقديمُ مسار المحو الثقافي، غسل الدماغ هذا، كأنَّه أزمة هويّة قد تفضي تارةً إلى تدامج، حيث تتميَّع الهويَّةُ الأولى وتتركب من جديد في آن، وتارة تفضي إلى مجتمع ثقافي متنوع يستدمج طوائف شتّى؛ كما أنّها تفضي، في حالة التأزم، إلى انتفاضة (كما تدل على ذلك قضيّة كلكال KELKAL). لن نعود إلى تلك السجالات وبالأخص

إلى أسطورة مذهب التعدديّة الثقافية (MULTICULTURALISME). ولئن كان هناك مجتمع إسلامي حقاً في أوروبا، فإن اكتناهه كـ «طائفة» أو «جالية» يصدرُ عن بناءٍ وإنشاء، وليس عن الاعتراف بأمرٍ واقع، ولو كان ذلك من قبل التنوع الإثني والألسني للأصول، وخصوصاً من قبل تعدّد الاستراتيجيّات الجماعية أو السّلوكات الفردية الرامية إلى إدراج الواقعة الإسلامية في المجتمعات الأوروبيَّة.

بما أني لستُ فقيهاً ولا مسلماً فإني لا أتساءَلُ عمّا يمكن اعتباره بمثابة أمر غير ممكن تناوله في تأويلِ المدونة الإسلاميّة (سؤال سرمدي: هل يجعل القرآن من الحجاب واجباً مفروضاً على كل النساء المسلمات؟[٢])، خلافاً لفكرة شائعة؛ فإن السؤالَ عمّا «يقوله الإسلامُ حقاً» ليس سؤالاً حصيفاً هنا البتّة، لأنه يرتبط بموقع ذلك الذي ينطق بالجواب، ويُحيل في الواقعِ كما في القانون إلى إجماع المكان والآن. نحن أمام أمرٍ من اثنين: إما أن يبقى السؤالُ مفتوحاً، وفي هذه الحالة يجد التأويل «الليبرالي» نفسَه، لا في مواجهة النُّصوص، بل في مواجهة الآداب، الإبتسارات (الأحكام المسبقة)، المصالح المهنية والنقابية لرجال الدين، وحتى في مواجهة الاستراتيجيَّات الأكثر تسييساً. وإما أن يكون السؤال محسوماً: هناك إجماع حول مجمل المعطيات الأساسيَّة، مع تغايرات طفيفة: في هذه الحالة، نرى جيّداً أنَّ الإسلام قد تكيَّف على امتداد تاريخه وفي مجال تشكله الديني مع أنماط اندراج اجتماعي وممارسةٍ سياسيّة بالغة التنوع. وعندها، لا مجال لجعل «تحديث» الإسلامَ (أي حسب الفهمَ السائد حالياً، الاندماج في ثقافة أوروبيّة) مرتبطاً بفتح باب الاجتهاد مُجدّداً، وبحقّ تأويلِ المدَّونة. فالذريعة الفقهية، الكلامية، هي ذريعة بُعْديّة، حتى عند الأصوليّن. إذاً ما يُحسب حسابه ليس المعتقد (DOGME)، بل ممارسة المؤمن. فلا يجوز الخلط بين فقه كلامي إسلامي وبين الحياة الدينية. إن الموقف الديني هو، في صياغته وممارسته ومعيوشه، شيء آخر، غير المعتقد. ويجري بسهولةٍ مفرطة تطبيق الكتابيّة (Scripturalisme) على الإسلام، الذي يعزوها إلى نفسه. لكنَّ الدّين هو أيضاً تدين، ممارسة في منتهى التنوع وغاية المرونة والسيولة، حيثُ يمرُّ في أطوار شتّى،

(٢) لأجل تحليل «نسويّ» للإسلام في عصر «النبيّ»، أنظر: فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي:
Fatima Mernissi, **Le Harem politique**, Paris, Albin Michel, 1987.

وحيث يمكنُ العودُ إلى مراحل رفيعة الذُّرى[٣].

إذاً عندما نتكلّم على إسلام «أوروبي»، لا يتعلّقُ الأمر بذكر مقاربة فقهية، كلامية أو حقوقيّة جديدة، بل يتعلق بانزلاق الاكتناه والإقرار بالواقعة الدينيّة، في سياقٍ خاص.

نماذج الإسلام الأقليّ

سوسيولوجياً، يتحدّد الإسلامُ الأوروبي بعدّة سمات: فهو سكانيّاً أقليّ وسيبقى كذلك؛ وهو بدون أي منفذ إلى السياسة، ولقد تكوّن بأغلبيّته على قاعدة انتقال إرادي لسكّان مدفوعين بدوافع اقتصادية - الاستثنائيّون همُ المُعتنقون (الحركيّون Harkis)، البوسنيّون والألبانيّون؛ وهاتان الفئتان الأخيرتان كانتا، حتى الآن على الأقل، خارج متناولنا (ولا بد من الاهتمام أيضاً، ذات يوم، في هذا الأفق، بالتتار في الكريمي والفولجا).

هذه الديمومة لأقليّة مسلمة في بلد لا سلطةَ لها عليه، هل هي جديدة حقّاً، وهل تأتي بشكلٍ قطيعة بالنسبة إلى التّراث الإسلامي؟ غالباً ما طُرِحَ أن مسلماً لا يستطيع أنْ يعيش إيمانه حقّاً إلاّ في مجتمع مسلم[٤]، نظراً لأنّ الإسلام هو دين اشتمالي، حيث لا يمكن فصلُ الأوامر الحقوقية عن الشريعة الدينية. مع ذلك، لا بدّ أنْ نلاحظ أنَّ تكوين أقلية سكانية لا يعني بالضرورة الاستبعاد من السّياسة: لقد احتكر مغولُ الهند الشمالية السلطةَ من ١٥٢٧ إلى ١٨٥٧ حينما كان المسلمون أقليّين جداً، وهذا ما كان بلا ريب حالُ الأمويين في سورية في القرن الأوّل للإسلام. أما الملاحظة الثانية فهي أنَّ وجود إسلام أقليّ سكانياً ومُهيمن عليه سياسياً، ليس أمراً جديداً. إن المثل الأهم هو مثل تتار روسيا، المنطوين اعتباراً من ١٥٥٢ في عالم سلافي ومسيحي

(٣) Farhad KHOSROKHAVAR, **l'Islam des Jeunes**, Paris, Flammarion, 1997, خصوصاً من 173 وما بعدها. هذا الكتاب مهم، حتى وإن كنا لا نشاطره، بالضرورة، المقاربة «التعارفية».

(٤) في سبيل عرض هذا السجال المتكرّر في العالم الإسلامي، أنظرْ مقدمة برنارد لويس لـ: **Musulmans en Europe**, B. Lewis et D. Schnapper (sous la dir.), Arles, Actes Sud, 1992.

أرثوذكسي، حيث لا يزالون يحتفظون اليوم بهوية دينية وقومية شديدة، حظيت منذ كاترين الكبرى باعتراف جميع السلطات القائمة[٥]. كما عرف هذا الوضع مودجارُ إسبانيا (Mudejar: المسلمون الباقون تحت الحكم المسيحي بعد الاسترداد)، قبل أنْ يهاجروا أو أن يتنصروا بالقوّة، ثم يُكرهون على الرحيل، اعتباراً من القرن السابع عشر. لقد أُمكِن القول إنَّ الأقليّات الإسلاميّة كانت نتيجة غزوات وهزائم عسكرية، الأمر الذي من شأنه التأكيد على صعوبة تفكير الإسلام بنفسه كأقليّة. يرى برنارد لويس أن معظم علماء الدين الذين كتبوا في هذا الموضوع، كانوا قد عارضوا وجود مسلمين في وضع أقلية سياسية، على المدى البعيد[٦]. فقد قوّموا موضوعة المهاجر، المهاجر على غرار أنموذج النبيّ الذي غادر مكّة إلى المدينة، تاركاً بلدَه الذي يحكمه غيرُ المسلمين، ليعيشَ في أرض إسلامية، وهي موضوعة متواترة في تاريخ العالم الإسلامي («الأندلسيّون» غادروا إسبانيا إلى فاس؛ القوقازيّون لجأوا إلى تركيا انطلاقاً من الغزو الروسي في القرن التاسع عشر؛ وانتقل مسلمو الهند إلى الباكستان سنة ١٩٤٧، الخ.). عملياً، وراء هذا النمط المثالي، كانت الأوضاع الملموسة أكثر تعقيداً. أولاً، المسلمون «المودجار» الذين أرغموا على التنصر وحوّلوا إلى «موريسكيّين»، لم يهاجروا: لقد طُردوا. ثانياً، كان هناك حقاً مجتمعات مسلمة أقليّة على كل الأصعدة، لكنَّها لم تخضع أبداً للغزو: جماعات الهويْ (Hui) في الصين، التي يبلغ عددها عدّة عشرات من الملايين، مثل مسلمي كمبوديا أو تايلاندا وأيضاً... الهند. كذلك، لأوروبا الشرقية تراثٌ من الاعتراف بالعبادة الإسلامية (المعترف بها بموجب القانون في روسيا، منذ ١٧٨٤، وكذلك أيضاً في النمسا مع قوانين ١٨٧٤ و ١٩١٢، بدون الكلام على الأقليّات المسلمة في اليونان).

تبيّن هذه الأمثلة أنَّ هناك سوابقَ ونماذج تاريخية سمحت بالتفكير بحضور إسلامي منذ أمد بعيد، حضور أقليّ وبدون سلطة سياسية. فما هي الآثار التي كانت لهذا الوضع في تموضع الإسلام في المجتمع الحاوي وفي حياة المؤمنين الدينيّة؟ من

(٥) مشروع القانون المقدّم من قبل برلمان روسيا في تموز (يوليو) ١٩٩٧، يُقدّم الأرثوذكسية، الإسلام، اليهودية والبوذية بوصفها ديانات «قومية» روسيّة. أما الديانات الأجنبية فكانت البروتستانتيّة والكاثوليكية.

(٦) ب. لويس و د. شنابر، **المسلمون في أوروبا**، م. س.

المفيد أنْ نوضح العلاقة القائمة بين المواقف التي كانت ماثلةً أمام المودجار، المسلمين الباقين في إسبانيا بعد حرب الاسترداد، وفقاً لنماطة (تيبولوجيا: Typologie) وضعها ميكل دِ إبالزا[٧]، مع شبكة المواقع الظاهرة اليوم في الإسلام الأقليّ، الأمر الذي سيسمح بأن نرى ما هو ثابت في تاريخ العالم الإسلامي، ومجدّداً في الحضور الإسلامي في أوروبا. إبالزا يُشير إلى عدد معيّن من المواقف الخاصة بالمودجار:

• الخروج أو الهجرة: إنه رحيل جماعات أندلسية إلى المغرب والشرق الأوسط بعد حرب الاسترداد. في المرحلة المعاصرة، كان بلحاج، أمير الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ، قد أطلقَ نداءً لرجوع الجزائريين الذين يعيشون في الغرب إلى الجزائر؛ لكنَّ هذا الموقف، الظَّرفي، هو موقف أقليّ جداً.

• إرادة الاسترداد، موضوعة شعبية شائعة بين الأندلسيين اللاجئين إلى المغرب بعد ١٤٩٢. حسب علمي، هذه الموضوعة للجهاد المسلَّح في سبيل فتح (جديد) غائبة عِن الأدب الإسلامي المعاصر، وهذه علامة تدلُّ على أن الإسلام يرى نفسَه اليوم في وضع دفاعي[٨]؛

• كان اعتناقُ المسيحية، طوعياً أو إكراهياً، كثيفاً، غفيراً في إسبانيا، حسب إبالزا؛ وهو نادر جداً في أوروبا اليوم؛ لكنّه كان كبيراً في أوساط المسلمين السوريين–اللبنانيين؛ المهاجرين إلى أميركا اللاتينيّة في هذا القرن العشرين (ومثال ذلك عائلة الرئيس الأرجنتيني كارلوس منعم)؛

• التطييف «الإثني–الدينيّ»، وفقاً لما ستكونه الملَّة العثمانية: الجماعات أو الطوائف المسلمة التي أعترفَ بها القانون الإسباني حتى ١٥٢٥. إنَّها الصيغة المقلوبة لموقع الذّمي (نصارى ويهود ذميّون، محميّون)، في البلدان المسلمة. واليوم، يجري أحياناً طلب موقع مماثل، من قبل مسلمي أوروبا، خصوصاً في بريطانيا

---

(٧) أنظر مختلف كتابات ميكل دِ إبالزا، وخصوصاً مداخلته في مُنتدى «المسيحيّون والمسلمون في عصر النهضة».

(٨) فتح –جديد، إذا تفكّرنا بإسبانيا وصقلية والبلقان. إنَّ التناقضَ مُثير ولافت بين الإدراك الغربي المعاصر لإسلام فاتح، وبين الإدراك، المشترك أكثر بين المناضلين الإسلاميّين، لإسلام «مُعذّب»، مقهور، مهدّد حتى في هويته ذاتها، وفي كل حال عاجز تماماً عن تعبئة عامة، سواء بسبب الإمبريالية الغربية أم بسبب الانقسامات الداخلية، الملازمة للعالم الإسلامي.

العظمى، طبعاً من دون تضمين دونيّة حقوقية خاصة بالذميّين (ضريبة خاصة، الخ.). لكنْ ينبغي أن نلاحظ أن هذا الموقع الدونيّ للذميّ، كان قد تبدّل كثيراً وعُدِّل في الشرق الأوسط المعاصر (في إيران)، وحتى أنه أُلغي (في مصر). إذاً هناك حقاً أنموذج تاريخي ممكن للمناداة بتعدّدية ثقافيّة طائفيّة، مُدعَّمة بالقانون، في صورة تكون إثنيّة تارةً، وتكون دينيّة تارةً؛ ولكنْ في نهاية المُطاف، يُحيل كلاهما، كلا المصطلحين، إلى الآخر:

مسار تسويغ لاهوتي (تيولوجي) للحياة في المجتمعات غير المسلمة[٩]، يبيّن أن الفتاوى التي تدعو إلى الهجرة، لم تحظَ بقيمة عامّة. يشدِّد كتّاب معاصرون، مثل طارق رمضان، على واقع أنَّ التساكنَ ممكن، بموجب الشّرع الديني، طالما أن حالة حرب غير قائمة بين المسيحيين والمسلمين؛

الأسلمة الضرورية للمجتمع «المسيحي»، خصوصاً من خلال المجادلة الدينية، حيث يجري السعي إلى إقناع المسيحيّين بأن كمالَ دينهم يكون في الإسلام. من المفيد أن نرى أنَّ المرجعيّات الجدالية لإسبانيا الاسترداد، تتجدَّد اليوم في الأدب الدَّعوي؛ لكن من الجهة المسلمة فقط: إنجيل برنابا المُزيَّف (الذي كان آباء الكنيسة قد نسخوه من مدوّنتهم، نظراً لأنه كان قد بشَّر بمجيء محمَّد[١٠])، والذي قامت سفارة إيران لدى الكرسي الرَّسولي [الفاتيكان] بإعادة نشره، وهو يحتلُّ مكانةً هامَّةً في المجادلة الإسلامية[١١]. ففي أسلوب نضالي أكثر، نجد على الأقلّ تنظيماً أصولياً راديكالياً، حركة المهاجرين، المنبثقة من حزب التحرير الإسلامي، الذي

---

(٩) يُورد إبالزا، مثلاً، فتوى للإمام المزاري، تُجيز للمسلمين البقاءَ في صقلية التي استردَّها الصليبيون، في القرن الحادي عشر.

(١٠) M. De EPALZA, "Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe), **Islamochristiano**, 8, Rome, 1982.

من المفيد أنْ نلحظَ تفاوتَ المجادلة الإسلامية–المسيحية: استرجع المناضلون الإسلاميّون الحجج التقليديّة ضد المسيحية، التي ربّما كانت قد أخفت إعلانها الخاص بالإسلام، فيما كان المجادلون المسيحيون، ولاسيما الكاثوليكيون، قد غادروا المضمار اللاهوتي، لكي ينقضّوا على «الانحراف» الأصولي للإسلام وفقاً للأسس شبه علمانية، مثل إدانة ارتداء الحجاب. الواقع أنّ المسيحيين الوحيدين الذين واصلوا مجادلةً دينيةً، هم الأصوليّون البروتستانتيّون الاميركيون (أنظر المساجلات على الإنترنت)

(١١) كما هو الحال في الكتاب المجهول المؤلف، المترجم إلى الفرنسية، الإسلام والمسيحية، وقف إخلاص، العدد ١٦، الحقيقة الكتابية، إستنبول، ١٩٩٠، ص ١٧.

أسسّه كليم صِدّيقي في بريطانيا العظمى، ويقودُه عُمَر بكري. هذه الحركة تأخذُ على عاتقها مهمّة إنشاء دولة إسلامية، حتى في الغرب. إنما عنوانها متناقض، ما دام لفظ مهاجرين يدلُّ هنا، لا على أُولئكَ الذين هاجروا من بلد لم يعد مسلماً، إلى دار الإسلام، بل يدل على العكس، وهذه، من وجه آخر، علامةٌ على أنَّ الخلط بين ما هو أرض إسلام، وما هو ليس كذلك، قد صار عامّاً[١٢]. فهذه الحركة، الأقلويّة جداً، مشهورة بتجاوزاتها ومبالغاتها (ومنها النداء الذي وجّهه صِدّيقي إلى الوزير الأول جون ماجور لاعتناق الإسلام). لكنّها تتّصل أيضاً بتراثٍ إسلامي متعلّقٍ بتحولات اعتقادية، أسطورية وشهيرة، من جان سان تر إلى القومندان كوستو؛

الانتفاضات المسلمة، التي لا علاقة مشتركة بينها بالطبع، في إسبانيا ما بعد الاسترداد، وبين محاولات الاغتيال التي قامت بها مجموعة كلكال، وهذا موقف بقي هامشيّاً جداً (حيث لم يكنْ للإسلام، في رأيي، أية علاقة هامّة بالأمر[١٣])؛

إن حالة الموريسكيين والكريبتو-مسلمين، المتنصّرين في الظاهر، والمحتفظين بالعادات الإسلاميّة في الواقع، لا تحملُ معنىً اليوم، نظراً لانعدام سياسة التحويل الديني القسري، ونظراً لكون الغرب، خلافاً لما يعتقدُه مسلمون كثيرون، لم يعدْ مسيحيّاً، (كما علقَ في أذهانهم). لكنْ، ربّما يكون في الإمكان أنْ نصنّف في خانة مماثلة «المُلحدين المسلمين» الذين ما عادوا يؤمنون، لكنّهم يستمسكون بعادات

---

(١٢) إنَّ هذه الحركة، الراديكالية جداً في عبارتها، هي أيضاً حركة شديدة العُزلة. لكن برنامجها لعام ١٩٩٧ (وهو نص غير مؤرّخ، لكنّه يحمل توقيع محمد خالد بيون) يتضمَّن البند التالي: «نقل رسالة الإسلام إلى الكفّار في الغرب، والتبيان لهم أنَّ هذا الدِّين هو في آن عقيدة ونظام حياة، الأمر الذي سيسمح لهم بفهم الإسلام واعتناقه، أو على الأقل قبوله كنظام سياسي». حول نهاية التعارض بين أرض الإسلام وأرض الكفر، سنقرأ في سجل آخر، طارق رمضان الذي يقرّر بوضوح وجسارة أن المسلمين غالباً ما يكونون أكثر حريةً في الغرب مما هم عليه في بعض البلدان «المسلمة» (T. RAMADAN, **Les Musulmans dans la laïcité**, Lyon, éd. Tawhid, 1994, p. 101).

(١٣) حول تحليل عنف الشبّان البيوريين (**Beurs**) باسم الإسلام، كامتداد لتراث غربي من انتفاضات الشبيبة المنبوذة، أنظرْ:

Olivier Roy, "Terrorisme islamique: aux marges de l'islam", **in la criminalité organisée**, Paris, La Documentation française, IHESI, 1996.

وتقاليد إثنيّة أكثر مما هي دينيّة[١٤].

مواقف جديدة: دفاع عن هويّة أم سعي وراء إيمان؟

تساعدُ هذه الصّنافةُ (Catégorisation) وهذه المقارناتُ في تبيان ما هو جديد تحت الشَّمْس الأوروبية اليوم: ليس الإسلامَ الأقليّ، بل أجوبة جديدة عن هذه الوضعية في سياقٍ باتت فيه العلاقاتُ بين الغرب والإسلام لا متوازية، ليس فقط لأنَّ التعولمَ جرى بقيادة الأوَّل، بل أيضاً لأنَّ الغربَ قد انقطع عن الاتّصاف بصفة الديني، ولأنَّه يرى في المسيحية، في أحسن الأحوال، مجرَّدَ إرثٍ ثقافي، فيما يحاول قسمٌ من السكان المسلمين أن يحدِّدوا أنفسهم، بمواجهة الغرب، كجماعة دينيّة بشكل رئيس. والحال، يجري التفريقُ بين أربعة أجوبة جديدة، كلُّها مُتعيِّنة بتصوُّرٍ لمجال الهوِّية خاصٍ بالمجتمعات الغربيّة المعاصرة، يدور الجوابان الأولاَّن، مثل جماعات الاسترداد والملل العثمانية، حول تصوُّر لملّةٍ يصدرُ جزئياً عن معاملة خاصّة. يبدو الجوابان الآخران أكثرَ أصالة.

الطائفية الأصوليّة الجديدة: هنا لا يتحدَّد المسلمُ بأصله، بل بانتسابه إلى نظام أعراف ومعايير، موسوم قبل كل شيء بسمات الحلال والحرام. فالموقفُ الأصوليّ الجديد، العصيب بالمقارنة مع الثقافات الإثنيّة والقومية الأصليّة، لا يقبل القيمة المزدوجة: تكون مسلماً أو لا تكون، وتكون هذه الممارسة إسلاميّة أو لا تكون. إن أنموذج منظمة التبليغ هو الذي ينزع أكثر نحو المذهب، أي نحو تجنّب بقيَّة المجتمع، ومن ضمنه «المسلمون السيئون»، تقريباً بما يعادل شهودَ يهوَه (Jéhovah). فهو لا يخاطب سوى المسلمين المستقيمين، ويعتبر المسلمين الفاترين بمثابة مسلمين سيئين، وحتى مرتدين. إن هذا النَّزع للشرعية عن المسلم الآخر يحول دون كلّ تضامن من الطراز الثقافي أو الإثني.

(١٤) مثلاً، حسب استطلاع لمؤسسة (Ined)، يُصرِّح 69% من المهاجرين الذكور، المولودين في الجزائر، أنّهم يحترمون صيامَ رمضان، بينما يصرِّح 48 إلى 64% منهم، إما أنّهم بلا دين، وإما أنهم لا يُمارسون:
(Michèle Tibalat, **Faire France**, Paris, La Découverte, 1995, p. 96 et 101).

الطائفيَّة الإثنيّة–الجديدة: قلّما يهمّ المراسُ الفعلي، فالمسلم هو الذي يكونُ من أصل إسلامي، فضلاً عن معتنقيه. على هذا الأساس يجري التفاوضُ مع الدولة حول موقع، لكي يُعترف [بالمسلمين] كجماعة خاصّة. واللعب يجري على ورقة التعددية الثقافية وحقّ الأقليّات، وبذلك يجري تحديدُ الدِّين بصفته مكوِّناً لجماعة معيّنة، وليس لجماعة ينبغي بناؤها[١٥]. إن هذه الطائفيّة تندرج في إشكاليّة التعدّدية الثقافيّة التي تدينُ قليلاً لتاريخ الأديان، ولكنّها إنتاج خالص للغرب الحديث، ما دام لا يفضِّل الدين ولا يميّزه بصفته هذه، بل يتوّسل مآشير «ثقافيّة» أي معايير منفصلة عن الاعتقادات التي ولدتها.

استبطان «تدين علمانيّ»، يستدمج على غرار الكاثوليكية اليوم، فصلَ المجالات الخاصَّة والعامَّة، وغيابَ الفخفخة، مع الانتماء إلى متَّحد رمزي محض. وهذه بلا شك هي الممارسة الفطرية لأكثريَّة المسلمين.

إعادة صوغ الحياة الدينيّة في اتجاه فرديّ أكثر، نحو الروحانية والأخلاق، وحيث يُعاد وضع المسألة الحقوقية، بدون إخلائها، في سياق نظام قيم يدور حول «إنسيَّة مسلمة». إن هذه النزعة، الشديدة الحضور لدى أئمة شبّان يعظونَ بالفرنسيَّة، هي التي ستستوقفنا مجدداً، لاسيما في الصفحات التالية، على الرغم من كونها مجرَّد موقف محتمل بين مواقف أخرى، أكثر تفشيّاً ورزانةً من الأشكال الطائفيّة الأخرى.

---

(١٥) سنجدُ عند طارق رمضان تأمّلاً معمّقاً في موقع الذّميّ في العالم الإسلامي، الذي ينقله إلى أوروبا مستخلصاً مقاماً عاماً «للطائفة» التي يكون أعضاؤها مواطني دولة، مع انتمائهم إلى هوية وحقّ خاصّين. هنا يغدو الذّميّ كلّ أقليّ (من جهته يرفض ط. رمضان المصطلح)، أكان مسلماً في الغرب أم مسيحياً في الشرق الأوسط، او يهودياً... في الإمبراطورية النمساوية–الهنغارية (ط. رمضان يذكر أوتوباور باستحسان). هكذا، تندرج الإشكاليّة الدينيّة في إشكالية التعددية الثقافية، الأوسع و«الأحدث»، نظراً لان النقطة المشتركة هي طائفيّة صريحة عند طارق رمضان
(Islam, la face à face des civilisations, Lyon, éd. Tawhid, 1995, p. 162-182).
فإذا صنَّفتُ ط. رمضان في عداد القائلين بإثنيّة جديدة واقعية (لأنّ من الواضح أنّه لا يستطيع قبول هذا المصطلح)، فذلك لأنَّ مجتمعاً كهذا يفترض أنَّ كل فرد يستطيع أن يدلّ على طائفته، وتالياً يفترض وجود تواز بين تعريف الجماعات: ففي أوروبا يقبل قليلٌ من المواطنين بأن يتحدَّدوا حقوقياً كمسيحيين أو يهود، لا يمكنُ لتعريف طائفة المسلمين أن يقوم إلاّ على معيار خارجي وفقاً للخيار الشخصيّ (جوهرياً الأصل، «العرق») حتى ولو فضَّل ط. رمضان الخيار الشخصيّ بحدود دينية، كما سنرى لاحقاً، وهذا بلا ريب هو إحراج تصوّره للإسلام في أوروبا («أن يعيشَ المرء إيمانه و ثقافته»): لكن ما هو موقع الـ و ؟).

إن البناء الإثني الجديد هو فخ تنبّه له عدد من الأئمة والمناضلين، لأنه يحبسُ الإسلامَ في شكل من الإثنيّة وينفي طابعه كدين عالمي[١٦]. فالمسألة المركزية هي اليوم التالية: إما أن يكونَ الإسلام سمةً، مئشاراً، يحدِّد جماعةً كوَّنتها الهجرةُ تاريخياً، وإما أنه دين عالمي له توجه نحو التحويل والجمْع، ولا يمكنه الانطواء على فئة سكانية محدَّدة سلفاً. ثمّة دُعاةٌ كثيرون يعقلونَ الأمور بموجب الحدّ الأول ويعظون مع ذلك بموجب الثاني. لكنَّ أولئك الذين يذهبون إلى نهاية المطلب العالمي/الشمولي، يصلون إلى ترك التماهي البسيط بين المهاجرين والمسلمين، لكي ينطلقوا في مقاربة أكثر خطراً: ما هو حالُ مسلم في أوروبا؟

إذاً يفرضُ الانقلاعُ من الجذور التفكيرَ بـ أمّة مُنعتقة من الجاذبيّات الثقافيّة، الإثنيّة، ولكن أيضاً السياسيّة، التي كانت تقسمُها وتكبحُها. وراء خطاب خُسران الهوية وأزمتها، ترتسمُ محاولةٌ أخرى: إنَّ الهجرة المتصوَّرة كأنها فرصة للرجوع إلى طهارةِ أعظم بإعادة تأسيس الإيلاف، العهد الأول، المُتدبق في الانقسامات والتواطؤات، وكذلك في الوضوح الزائف لثقافة معيوشة كثقافة مسلمة بطبيعتها. والحال، اليوم، في أوروبا، أن تكون «مسلماً» منْ حيث المنشأ، قد يعني أن تكون ملحداً، قابلاً للتحوّل إلى دين آخر، ويعني أنْ تتخذ، تحت اسم «مسلم»، وكذلك تحت اسم «عربي» أو «بيور»، وحتى «شابّ الأحياء»، هويّةً إثنيّة جديدة في الواقع، حيث لا يعود الاعتقادُ يضطلع بأي دور[١٧]. إن المسافة التي تُقيمها الهجرة والواقعة الأقلويّة بين المؤمن من جهة والسلطة السياسية، وحتى بقية المجتمع من جهة أخرى، تؤدي إلى تحديد صيغة مفهوم الجماعة، وإلى إيجاد معنىً جديدِ لظاهرة القول إنك مؤمن.

تبدو مسألةُ التطييف الإثني الجديد واضحة: فالمُميِّز المُختار، الإسلام، يرمي إلى

---

(١٦) في نشرة **Lumière** بتاريخ تموز (يوليو) ١٩٩٧، الصادرة عن الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا، نجد في مشروع إنشاءِ حزب مسلم، تنديداً بخطر «الانطواء الهويّتي»، لأنَّ من الواضح أن حزباً كهذا، في فرنسا، قد يكون «بيوراً» قبل كل شيء.

(١٧) حول هذه النقطة الأخيرة، أنظرْ:

O. Roy, "Les immigrés dans la ville: Peut-on parler de tensions ethniques?", **Esprit**, Mai 1993.

تجاوز الهويات الإثنيّة المنشأ، لكي تكوّن هويّةً مشتركة دينية تماماً، شاملة وشمولية؛ لكنَّه ينقلب إلى مُميِّز لإثنيّةٍ جديدة حيث لا يكونُ المسلم مؤمناً وممارساً إلاّ عَرَضيّاً. نرى ذلك بكل وضوح في الخلط بين «عربي» ومسلم في فرنسا، بين «آسيويين» ومسلمين في بريطانيا العظمى. كلّ «عربي» يُفترض به أنّه مسلم بالقوة: فكل مسلم يُنظر إليه كأنه «مُستورد»، حتى المؤمنين الجدد يوصفون بهذه الصفة، إذ يُوضعون عموماً في خانة الغرباء.

والحال، لئن كانت الإثنيّة ترتدي رداء الواقع (الاسم، الأصل، الهيئة، ...) فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الهوية الدينيّة تماماً، التي تصدر بدورها عن إعلام ضروري: ضرورة التعريف بالذّات. فهو إعلام صريح، إراديّ، وقابل للنقض. عندما ننتقل من الإثنيّة إلى الدّين، فنحن لا نلعب على الكلمات: فما يتغيَّر حقاً هو ارتباط المرء بهويّته الخاصّة. ففي نظام حقوقي غربي حيث يرتبط الانتماء الديني ارتباطاً حصرياً بالخيار الشخصي للبالغ، لم يعدْ قائماً الخلطُ الخاص بـ الملّة العثمانية (حيث ينداح الدِّينُ في انتماء موروث ومتحجّر)، حتى وإنْ ظلَّ شديد الرسوخ في النفوس. ولئن كان بمستطاعِ مناضل إسلاميّ أنْ يتوجَّه، تكتيكياً، إلى شبّان الأحياء البيوريين، كما لو كانوا مسلمين، فذلك لأنّ أجدادهم كانوا مسلمين، ولا شيء يمنع ألاّ يكونوا كذلك، طالما أنَّهم لم يتعلموا أن يكونوا مسلمين. مجدَّداً يغدو الدِّينُ تجربةً فرديَّة وليس واقعةً جماعيّة، وهذا بلا ريب هو إسهام التغريب في الإسلام: ليسَ مقاربة تيولوجية أو حقوقية أخرى، بل تعديل للتجربة الدينية، بنسبة قليلة جداً أو بنسبة كبيرة جداً.

هاكم إذاً العنصرُ الجديد في السجال حول موقع المسلم «الأقليّ» في أوروبا. فـ «تجديد الأسلمة» المتوهج، بدلاً من أن يكون (فقط) احتجاجاً هويتياً (كما قيل بصدد تأثيرات حرب الخليج في رأي مسلمي فرنسا) أو أن يكون مألفةً (Synthèse) تسمح بمصالحة وفاء [المسلمين] لأصولهم، والحداثة والاستقلالية الفردية (كما أمكن تبيان ذلك في قضية الحجاب[١٨])، كان أيضاً طرفاً مساهماً في مسار التثاقف. إن تجديد

(١٨) أنظر: إسلام الشبّان... F. Khosrokhavar, **l'islam des jeunes**, Op. cit. .

الأسلمة يواكبُ مسار التثاقف هذا، على الرغم من أنه ليس من إنتاجه. فتجديد الإسلام هو التوكيد على أنَّ الهوية الإسلاميّة، المغيَّبة حتى الآن، المنسيَّة أو المعتبرة بكل بساطة أنها بدهيَّة، هي من الآن فصاعداً أوليَّة وتتحدَّد كمفهوم كلّي لا يتعدَّى الثقافة الأوروبية فحسب، بل يتخطَّى أيضاً ثقافات المنشأ، التي يُنظر إليها، بدورها، على أنها ثقافات خاصّة. بالطبع، مافتيء العصرُ الذهبي للحضارة العربية-الإسلاميّة ذات قيمة رفيعة بالتعارض مع المرحلة الاستعمارية: لكنَّ هذا الحنين يفترضُ وجودَ انحطاط، وتالياً وجود مسافة بالنسبة إلى الثقافة العربية-المسلمة الراهنة، وذلك على قَدْر ما انقطعت هذه الحضارة الكلاسيكية، تحديداً، عن كونها ثقافةَ أصل، وصارت إنشاءً جديداً، أسطورياً قليلاً، ومدرسيّاً أحياناً. إن مطلب الشموليّة العالمية يتمُّ حقاً ضد ثقافة الأصل. وكذلك ضد «الثقافة الغربية» التي يجري الانكبابُ على ردِّها، هي أيضاً، إلى حالة تاريخيّة خاصة. وإنَّ نقدَ ادّعاء حضارة الأنوار الأوروبية أنها عالميّة (خصوصاً في تحديدها لحقوق الإنسان)، متواترٌ لدى المثقفين الإسلاميين اليوم، ولكنَّه يقترن أيضاً بمسافة عن الثقافات الخاصة بالتاريخ العربي-المسلم، الذي لا يُراد خلطُه مع الرسالة القرآنية[١٩]. إن الإسلام الأوروبي يقدِّم نفسه أولاً كأنه «غير متحيِّز» ثقافياً واجتماعياً، أي بوصفه رافضاً أن يكون دينياً «إثنيّاً» وتعبيراً عن ثقافة مستوردة، وهذا ما قد يكون متناقضاً، من وجه آخر، مع خطابه الشمولي/العالمي. فالمسلمون الممارسون لا يريدون أنْ يُعرَّفوا كعرب، أتراك أو باكستانيين، بل كمسلمين، مُتَلافين بذلك وبالذات التباين الاجتماعي والاقتصادي.

سبق ان بيَّنا كيف كانت الأصولية الجديدة صراحةً عامل محو ثقافي، على قدر ما كانت تبذل قُصاراها لحصر ممارسة المؤمن في منظومة مُغلقة من الشعائر والواجبات والمحرَّمات، منقطعة الصلة حتى بفكرة الثقافة نفسها، وبالأخص مع ثقافة المنشأ، المقدَّمة على أنها انحراف عن إسلام أصلي، ينبغي تجديدُ بنائه[٢٠]. إنَّ الفكرة

(١٩) الرفض الصريح لهذا التخليط بين إسلام وثقافة مسلمة نجدُه لدى إصلاحيين يعيشون في الغرب (مثل أركون و ط. رمضان)، كما نجده عند الأصوليين الجدد، مثل دُعاة التبليغ. في المقابل، امتداح «الحضارة المسلمة» من حيث هي إنجاز للإسلام، موجود لدى الإسلاميين-القوميين (مثل اتراك حزب الرَّفاه الذين يثمنون الحقبة العثمانية) أو بالأحرى لدى المثقَّفين العرب، الذين يعتبرون العالمية الإسلامية مرتبطة ارتباطاً حميماً بالعروبة الشاملة.

(٢٠) أنظرْ الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الشائعة، القائلة بأن الإسلام ينطوي على كل جوانب الحياة الإنسانية، إنما تُتَرجم، منطقياً تماماً، برفض لكل ما لا يكون إدراجه كلّياً في خانة الأنموذج الديني المرشد (كالفن مثلاً)، كما نراه في حالة الطالبان الأفغان الكاريكاتورية. بيد أنَّ من الواضح أنَّ الأصولية الجديدة ما هي إلاَّ نزعة في منظومة أكثر تعقيداً، وأنَّ من الممكن القلق، بحق، من المظهر التبسيطي لمقاربة من شأنها أنْ تحصر قضيَّة الإسلام في انزياح من الإسلاموية إلى الأصولية الجديدة.

تُوجد سُبُلٌ أخرى لتجديد الأسلمة، إنما تجمع بينها نقطةُ الانطلاق هذه: فقدان البيّنة، فقدان الإسلام الحميم، الأفق المعطى، المحيط المُكتسب، الأمَّة المعيوشة، فقدان الانطباع حتى بطابع اللغة الدنيوية ذاتها، وبكلمة، خسران الإسلام كثقافة. فالإسلام لم يعد ثقافةً، وعليه أن يتموقع كديانة في فضاء علماني حدَّد ما يتعلق بالمجال الديني، حتى وإن كان هذا الرسم للحدود متغاير بتغاير البلدان الأوروبية والأزمنة. هذا يعني أنَّ وضع هوية دينية قبل كل شيء، وفي كل الأحوال التي يُعاشُ فيها مسارُ المثاقفة هذا، على مقدّمة المشهد، إنما يفترض أننا نجدّد الصياغة ولا نكرِّر، يفترض أننا نصرِّح بموقعنا بالنسبة إلى معايير (حق الإنسان، الديمقراطية، تحرير المرأة، الخ.) وأننا نرفض وننقض، أو أننا نترجم إلى لغة أخرى.

إنَّ العلاقة الملتبسة بمجال الغيريّة هذا، التي تُقنَّع تحت اسم الحوار، إنما تشتغلُ بطريقة آحادية الجانب، في آنٍ من الجانب «الغربي»، بوصفها إنذاراً موجهاً إلى المسلم الأوروبي المطلوب منه أنْ يبرهن على عدم ضرره؛ ومن الجانب المسلم، بوصفها رغبة مصبوغة أحياناً بصبغة كبت التعبير عن اختلافه بعبارات يقبلها الآخر ويسمعها، أي بألفاظ دينٍ وبمفردات دين فقط. من الواضح أن المصطلحات المستعملة في اللغات الأوروبية تكرِّر هذا التباعد («حق»، «ثقافة»، «شعائر»، مؤشّرة على مجالات متمايزة، خلافاً للألفاظ ذاتها في العربية القرآنية). إن هذا التوتّر بين إسلام ثقافي وبين إسلام–دين، الذي لا يُحدث أثراً ومعنىً إلاّ في مجتمعاتِ المنشأ، إنما هو نتيجة لاقتلاع الجذور وللانتقال من مكان إلى آخر. فاقتلاع الجذور يستوجب وضع التدين خارج مقاربة سوسيولوجية صارمة، بمعنى أن هذه المقاربة،

وإنْ كانت تسمح بفهم اللاعبين، تبقى غير فعّالة لإدراك مجهود البناء الفكري في ما يتعدّى حِدادَ ثقافة ومجتمع ولغة. ففي إعادة صوغ إيمان أو عقيدة (وليس تجديد صياغة هوية)، في سياق جديد حيث لا يشكل الإسلام جزءاً من المشهد الطبيعي[٢١]، إنما يكون التحليل مناسباً.

التدين الجديد، الدّين الثابت

عندما نتكلمُ على تجديد صياغة، لا يتعلّق الأمرُ بمسألة تيولوجية، ولا حتى قانونية. هنا نستهدفُ موضوعة شائعة تقول إن الإسلام اشتماليّ، يدبّر مجمل جوانب حياة المؤمن، حتى على الصعيد الحقوقي، الاجتماعي وكذلك على المستوى السياسي، وتالياً يفترض مجتمعاً إسلاميًّا. فكيف نتفكّر في دمج أقليّة مسلمة في مجتمع علماني، ذي تراث مسيحي، ودائماً أكثر ليبراليةً وفردانيّة؟ ثمّة فكرة تُذكر غالباً، قوامها القول إنّ استدماج الحداثة لا يمكن حدوثه إلاّ بإعادة فتح أبواب الاجتهاد، اي الرجوع إلى التأويل لإدراك المقصد القرآني، حتى يُصار إلى إطاحة أفضل بدوغمائية التراث وحقانيّته (Juridisme). إنّ هذه المحاولة الإصلاحية ترمي بنوع خاص إلى الإعلان بأن العناصر الأكثر «صَدْماً» بنظر الغرب، مثل عقوبات البتر، جلد النساء الزّانيات، وحتى حجاب المرأة نفسه، ليست واجبات مدوّنة في النصوص الأساسية، بل هي نتاج تأويل لاحق، هو ذاته إمّا زائف، وإمّا مُتَورخ ومطبوع بطابع ظروف تاريخية أو اجتماعية غابرة. باختصار، ربما يتعلّق الأمرُ باستكشاف ديناميكية الثورة الأولى والممارسة الحقيقية للنبي وللخلفاء الأربعة، بمواجهة الدوغمائيّة والكتابية لدى رجال دين، كتبوا على مدى سنوات، وحتى على مدى أجيال لاحقة، ما كتبوا. هذه محاولة محمد أركون، فاطمة المرنيسي وطارق رمضان، ومسيرتهم، لكنْ وفقاً لسجلات متباينة.

والحال، لئن كانت هذه المحاولة مفيدةً للنَّظر بالنسبة إلى غير المسلم بكل

(٢١) إن الإلحاح على الهوية، الشائع جداً، يبدو لي أنّه يُغيّب غالباً مقاربةً ضرورية أيضاً، تدور حول تماسك منظومات فكرية أو تمثيلية.

وضوح، فإنها تفترضُ فكرنة أو عقلنة (Intellectualisation) للعلاقة بالإسلام، وتفترض تأملاً تيولوجياً وفلسفياً، هي الآن غير جاهزة لتقبّلها من طرف جماهير مسملة تعيشُ في أوروبا. وذلك، بلا ريب، لثلاثة أسباب:

– أولاً، لأنَّ المثاقفة المذكورة سابقاً، حدثتْ على حساب تطور «علماء»، هم في آن متعلّمون بالمعنى التقليديّ ويُجيدون علماً حديثاً؛ فهم حتى عندما يُوجدون، تنقصهم الوصلة التربوية مع الجمهور. فبين العزلة الرائعة للأستاذ ونشاطية المناضل الذي يبذل جهده للكتابة بلغة مُيسرة و«يحكي» علمه، معرفته، في اجتماعات هي أشبه بالمهرجان أكثر مما هي شبيهة بالندوة، لا توجد مؤسساتٌ للتفكير، للبحث والتكوين. إنَّه أسفٌ معولمٌ على نقصٍ يجري السعي إلى تجاوزه من فوق، وذلك بإقامة مؤسسات ومراكز تكوين منْ شأنها السَّماح بتأهيل «أئمة حديثين». إنَّه مقصدٌ محمود؛ لكنَّه يصطدم بالسبب الثاني.

– والحال، ليس تجميد التفكير التيولوجي سوى حصيلة للمثاقفة وللوضع الاجتماعي والثقافي لمسلمي أوروبا: فهو أيضاً نتاجُ أشكال الأسلمة الجديدة، التي تُحرِّك العالمَ الإسلامي، منذ أكثر من خمسين سنة. فبين الإسلاموية (Islamisme) التي تؤدلجُ الدِّينَ، وبين الأصولية الجديدة التي تحصرُه في الشعائريات والمحرمات، لا مكانة البتّة لتفكير تيولوجي، فقهي، أو كلامي؛ وإنما هناك، بنحو خاص، اشتباهٌ بالـ «فيلسوف» المشتبه دوماً بنقل وترويج «إسلام أميركي» (التعبير الإيراني). حتى إنَّ أشكال التَّقوى التي تتعزَّز بمواجهة الإسلاموية أو الأصولية (أو بالأحرى تتعزَّز إلى جانبهما) هي عموماً مضادة للفكرانيّة، مثل الأُخويّات الكثيرة وتجسّداتها المعاصرة.

– ثمة سبب ثالث لهذا الجمود، هو أنَّ الإسلام «الرسمي» الجاري تطويره لمجابهة الإسلاموية الراديكالية، من قبل حكومات تذكر الإسلامَ في الدستور (مصر) أو تقول أحياناً إنها علمانيَّة سواء تعلّق الأمرُ بجامعة الأزهر في القاهرة أم بالديانت (إدارة الشؤون الدينية في تركيا). إنَّ التسوية السياسية، لا تريد أنْ تُقيمها أنظمةٌ عديمة الديمقراطية تقريباً، مع السلطات الدينية القائمة، يُدفع ثمنها، بلا شك،

من رصيد المحافظة الفكرية. صفوة القول إنَّ تيارات تجديد الأسلمة الراهنة في الشرق الأوسط، لا تسير في اتجاه فتح باب التأويل، حتى في العقائد التي تعترف بالمبدأ هذا (الشيعيّة والوهابيّة، المتقاربتان لمرَّة نادرة في معارضتهما للسنيّة الصارمة؛ لكنَّهما المتماهيتان اليوم تماهياً شديداً بالأنظمة السياسية).

لو أن تعليماً إصلاحياً للإسلام جرى العمل به فعليًّا في أوروبا، فلربَّما حدثَ على الفور انفصال حقيقي بين إسلام أوروبي، يُفترض أنَّه حديث وليبرالي، وإسلام «شرق أوسطي» محافظ عملياً، بحكم موقع أماكنِ التأهيل والتكوين. لا ريبَ أنَّ هذا الفصال هو الأمنية السرية للكثيرين من المحرِّكين العلمانيين وغير المسلمين لمشروعٍ كهذا. أما الأمنية المعلنة للروّاد المسلمين للمشاريع هذه، فهي على العكس «عدم أقلمة» الإسلام، والاضطلاع بدور ريادي تجاه مسلمي الشرق الأوسط، المحبوسين في مؤسسات متحجّرة وفي إشكاليّات سياسيّة خانقة. إذا كان المشروع يعمل هكذا، ولو على لَبْسٍ، فلمَ لا؟

إنما يبدو صعباً وضع هذا المشروع موضعَ التنفيذ.

أولاً، لأنهم يتركون المسارَ في عُهدة سلطات تبحث في المقام الأول عن إسلام «معتدِل» (ناهيكَ بأنَّ هذا المصطلح ليس له المعنى نفسه في بريطانيا العظمى وفرنسا، ما دام الحجابُ يُعتبر علامة محافظة اجتماعية في البلد الأول، وتالياً علامة اعتدال؛ وعلامة أصولية راديكالية في البلد الآخر). وإنَّ إحدى العواقب هي خطرُ نزع الشرعية عن «المسلم المعتدل» بنظر الآخرين. فنحن نرى المقدِّمات المنطقية في هذا الحقن الثابت المُنصب على «الإسلام المعتدل» ، الواجب عليه، تدليلاً على اعتداله، أنْ يصوغ نقداً صريحاً ومسبقاً لممارسات حُكِم عليها بأنها بدائية أو همجية (كذلك ليس من المقاربات الحسنة سؤال أو استجواب مسلم مُمارس، أولاً، عن قضيّة رُشدي). إن مسألة الاستباق التيولوجي أو التفخيمي فقط، يُخفي واقعةَ أنَّ التدين شيء آخر غير قضية مناشير أو بيانات صحافية. فالمسألة ليست أن نعرف ما إذا كان الإسلامُ قابلاً للإصلاح أو إذا كان الإصلاحيّون لا يُمكن الاستماع إليهم اليوم، مؤجّلين إلى الغد تحديثاً محتملاً.

المسألة الأهم: هي أنَّ تشريط حدثنة الإسلام أو عصرنته (Aggiornamento) بالاجتهاد، يعني الافتراض المسبق بأنَّها لا يمكنُ حدوثها إلاَّ بتفكير فقهي/كلامي وحقوقي جديد، ما دام الفقهُ والحقُّ مترابطين في الإسلام ترابطاً حميماً. لقد رأينا صعوبة السّجال الفقهي/الكلامي. وأما الجانب الحقوقي، فهو يُثير مفارقةً هامّة: فمن وجه، يحملُ الإلحاح على الحقوقي في الإسلام، عدداً من مفسّري الشريعة ومن المراقبين الخارجيّين، إلى الاعتبار بأنّ الإسلام لا يمكنه أن يعيش ذاته إلاّ في مجتمع إسلامي؛ ومن وجه آخر، كما يلفتُ طارق رمضان إلى ذلك، نحن في أوروبا قريبون جداً من وضع يستطيع فيه المسلم أن يعيش وفقاً للشّرع الإسلامي[٢٢] (يكفي العيش «دينيّاً» ما لا يحظره القانون العلماني، مثلاً تعدّد الزوجات بوصفه مصاحبةً أو تسرّياً Concubinage). يأتي التناقض المظهري من كون الإسلام هو، بنظر رمضان، خيار وليس واجباً اجتماعياً: لا شيء يُرغم فرنسياً على أكل الخنزير، وفي المقابل يمكن للمرء أن يطلب تقديم وجبة حلال في المؤسسات العامة (المدرسة، الجيش). فما يُثير مشكلةً للمسلم الذي يعيش في أوروبا، ليس التعارض بين الشّرع الإسلامي وقانون البلدان الأوروبية، بل الانتقال من دين متجسّد في ثقافة، وإكراه اجتماعي على اتباع دين، هو حَصْراً خيار شخصيّ. إن استبطان وفردنة وأوليّة الإيمان هي التي تطبع، حينئذ، الإسلامَ كدين، وليس كعُرف، كمعيار اجتماعي. فكونُ الإسلام يتيمَ الدولة في أوروبا، يؤدي ضرورةً إلى تجديد تركيز الدِّين على الفرد. عندها، لا يعود يهمُّ أنْ يكون هذا الدِّين منطوياً على عدد معيَّن من تعاليم تتعلَّق بما هو اجتماعي، لأن المجال الذي يرتسم فيه هو مجال ديني، بالمعنى الغربي، أي بالمعنى العلماني، الذي يُحيل إلى ذاتيّة وحريّة المؤمن، طبعاً بشرط أن تصون الدولةُ هذه الحرية[٢٣].

من الجليّ أنَّ ما ينبغي تغيُّره، ليس تعاليم الإسلام، بل نقطة استنادها، التي هي

(٢٢) ط. رمضان، **المسلمون في العلمانية**، م. س.، ص ١٠٠ وما بعدها.

(٢٣) هذا الحياد للدولة يبدو واضحاً؛ ولكنّه ليس كذلك دائماً: ففي الهند تفرض الدولةُ العلمانيَّةُ الشريعةَ على المسلم بخصوص قانون الأسرة، متجاهلةً أن المسلم لا يريد ذلك، من دون أن يعتنق إلى ذلك ديناً آخر، كما بيَّنت الأمرَ قضيّة شاه بانو سنة ١٩٨٦، حيث إنَّ امرأة مُطلَّقة رأت نفسها محرومةً، بموجب قانون البرلمان، من كل نفقة غذائية، فيما هي حقّ لغير المسلمة.

اليوم في أوروبا الفرد وليس المجتمع. فالقواعد هي ذاتها، لكنَّ الإكراه الخارجي قد زال، الأمر الذي يفضي إلى شيء آخر، غير التسامحية أو التصالحية الكبرى: نعني ضرورة التفكير بالقاعدة، بالقانون، كخيار فردي. إنْ الآية القرآنية «الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر» لا يمكنها في أوروبا أن تؤخذ على عاتق المجتمع أو الدولة، وهي التي تُفوَّض في بعض البلدان المسلمة إلى «شرطة الآداب»، إلى المطوِّعين السعوديين المشهورين.

تنطوي استحالةُ إكراهٍ حقوقي واجتماعي، جماعي وعُرْفيّ معاً، على فردَنة وذَيْتَنَة للعلاقة بالإسلام. فلم يعد للعُرف الإسلامي مُستنداً خارجياً، أكان هذا المُستند إكراهياً مباشرةً (شرطة دينية) أم كان صادراً عن الضغط الاجتماعي، وحتى عن مجرَّد الإحاطة البيئية، حيثُ إيقاعاتُ الإسلام وأعرافه من البدهيَّات (صلاة، صوم). وأنَّ اتباع العُرْف يرتبطُ بقرار شخصيّ يجب أن يكون مُعزَّزاً بالإرادة، وبالأخصّ أن يكون صريحاً بالنسبة إلى الآخرين وإلى الذَّات. وتالياً، لا مناص من تسويغ المرء لإيمانه وإسلامه، وأن يعقلنهما في خطابه، وأنْ يحسب لهما حساباً فيأخذهما على عاتقه بالحركة وبالكلام. فتجديد التملّك الفردي هو شهادة، وهو بحاجة إلى اعتراف الآخرين به، لكنْ في شكل حقوقي أكثر منه في شكل رمزيّ. بالطبع، قد ترغبُ أوساط أصوليّة جديدة في أنْ تأخذ الدولةُ غير المسلمة على عاتقها أيضاً بعض التعاليم الإسلاميّة، مثلاً بتوسيع القانون البريطاني ليشمل إهانة الدين الإسلامي، سامحاً على هذا النّحو بحظرٍ قانوني لـ «الآيات الشيطانيّة».

يمكنُ أن نلاحظ أنّ الدولة العلمانية في الهند هي التي تتولى بنفسها فرض الأحوال الشخصيَّة الإسلاميّة على المسلمين. لكنَّ الأمرَ يتعلّق في أوروبا بمعركة خاسرةٍ سلفاً، وحتى بموقف معادٍ للإنتاجية، يعزلُ المسلمين. وهذا مَثَلٌ أيضاً على التوازي الزّائف الذي كنا قد أشرنا إليه آنفاً: إن بعض المناضلين الإسلاميين يخاطبون السلطات الأوروبية، كما لو كانت مسيحيَّة، مُتَناسين مثلاً أنَّ القانون البريطاني حول التكفير لم يعد معمولاً به.

من العُرف الاجتماعي إلى عودة الفرد

نرى إذاً أنَّ الواقعة الأقلويّة لا تؤدي بالضرورة إلى عصرنة تيولوجية أو حقوقية، بل تفضي، بالأولى، إلى فك الارتباط بين سجال تيولوجي مُحاصر ومجمَّد وبين إبداعيَّة تدينٍ تركِّز على الفرد مُجدداً. يمكنُ لممارساتٍ متنوعة أن تتمفصل تماماً حول جِذْع تيولوجي وحقوقي واحد. فمبدأ «الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر» لا يتلاشى عندما لا تكون الدَّولةُ مُسلمةً، بل يتخَّذ معنى روحياً أكثر منه حقوقياً، مثلاً، في مصر عندما لاحظ أصوليّون تقصير الدولة عن تطبيق هذا المبدأ، بنظرهم، تدخلوا ونقلوه إلى الصعيد الحقوقي، رافعين دعوى أمام المحاكم ضد «المرتدّين» أو «الكافرين»[٢٤]. على الصعيد الحقوقي، نظلُّ في مجتمع مسلم. وفي مجتمع أوروبي، لا تكون محاولة كهذه مستحيلة حقوقيّاً فحسب، بل تخلو بكل بساطة من كل معنى وتأثير، وهذا ما أساء فهمه، مثلاً، أولئك الذين أرادوا حَظْرَ الآيات الشيطانية من جانب محكمة بريطانية، متذرّعين بذريعة التوازي بين الأديان، التي لا معنى لها، لأنَّ المسيحيَّة قد تعلمنَتْ.

ثمَّة جامعٌ مُشترك بين هذه النَّزعات الجديدة في الإسلام الأوروبي هو الإلحافُ على تحقيق الذات في الممارسة الدينيَّة، على أساس مذهب إنساني غائب تماماً عن الرؤية التشاؤمية (شبه الكالفينية) لـ سيِّد قُطُب، فليس المقصودُ إسلاماً مُسْتَصْلَحاً، ما دام خارج النَّقد أو النقض، ليس المُعتقد فحسب، بل أيضاً مُدوَّنة المفسّرين، المتأوِّلة، والمتشرِّعين. فهذا القِسْمُ الثاني من المُدونة هو، بالمقابل، قد جرى تنسيبُه بالدَّعوة

(٢٤) مثال ذِلك أنَّ شخصاً خاصاً، صميد ع عبد الصمد، طلب من العدالة ونال مطلبه، باسم الحِسْبَة (واجب النَّهي عن المُنكر) بحل زواج البروفسور نَصْر حامد أبو زيد، خلافاً لرأي هذا الأخير وزوجته (**الأهرام الأسبوعي** ٢٠-٢٧ مارس ١٩٩٦). انظرْ أيضاً حالة الشيخ يوسُف بدري الذي رفع دعوى في آذار (مارس) ١٩٩٧ ضد وزير التربية الوطنية، متّهماً إياه بحَرْفِ الشبيبة.

إلى المآلاتِ، وباستدعاء الفكر والمعنى، الرُّوح والحس، في مواعظ براغماتيكية في المقام الأوَّل، حيثُ الهدفُ ليسَ توفيقَ العقيدة مع العالم الحديث، بل تزويدُ مؤمنٍ قليل الدراية في مادَّة الدِّين (كما يكون الداعية نفسه في أغلب الأحيان) بمعنىً لكي يعيش في عالم ليس للشريعة الصحيحة أيُّ معنى اجتماعيّ فيه. ولكنْ، إذا كانت لا تُحدث معنىً ولا تأثيراً، مرّةً أخرى، فذلك ليس نتيجةً لليبراليّة الدُّعاة والواعظين، بل تحديداً لأنَّ الإسلامَ الأوروبي منزوعُ الأرض، بلا إقليم، ومحروم من مؤسساتٍ ربما تفرضُ معاييرَه وأعرافه. منذ أمد قريب، في بريطانيا العظمى، أعطى مجلس شرعي، (شريعتي: Chariatique)، فتاوى بناءً لطلب المؤمنين، لكنْ من دون أيَّة إمكانيّة لفرضها؛ وبالطبع، تَقَبَّلَ تطوّعيةَ المحاولة: فهذا يعطي معنىً مختلفاً تماماً لمفهوم القانون ذاته، حتى وإن كانت فتاواهُ صحيحة تماماً. مجدداً تغدو الفتوى مجرَّد استشارة حقوقيّة، مجرَّد رأي مأذون، وليس أمراً أو حكماً. في نهاية المطاف، المؤمنُ هو الذي يقرِّر، لا القانون ولا المجتمع.

لا ريب أننا نُخطئ إذا انتظرنا إصلاحاً تيولوجياً، أو بالأولى منطوقاً تيولوجياً، فقهياً أو كلامياً، لإضفاء الليبرالية على ممارسات (مثل الحجاب، النَّفقة الغذائية، الخ.)، التي من شأنها السماح للمسلمين بأن يتكيَّفوا مع الأعراف والمعايير الغربيَّة. فالتكيُّف لا يمرُّ من هنا؛ إنّه يمرُّ من إعادة تعريف لمجال المؤمن الديني بالذات، المجال المفروض عليه بحكم التوطُّن الخارجي والواقعة الأقلويّة. إن هذا التعريف لم يجرِ صوغه وتصوّره بصفته هذه، إذْ هو يفرضُ نفسه، على مهلٍ، في مسار المثاقفة – أو المحو الثقافي للأصل – تاركاً لكل أحدٍ إمكانية تكييف إيمانه في الممارسة مع المحيط الجديد. من هنا التمني المستحيل لدى بعض الأصوليّين، القلقين من هذه الحريّة الجديدة، التمني بأن يروا الدولة الغربية تفرضُ على المُسلم ممارساتِ إيمانه، قانونياً

أو عملياً (هذا هو كل رهان «الدّعوة» المُفْتَرضة إلى ارتداءِ الحجاب، والذي ليس هو في الواقع سوى حصيلة الضَّغط الاجتماعي المُحتمَل في حيٍّ مُسْلِم سوسيولوجياً: لم تكنْ ثمّة قضيّة حجاب في الدائرة السادسة عشرة [من باريس]).

إن الإسهام العملي الكبير للهجرة، في الفكر الديني، هو أنَّها تُرغِم على تصوُّر الدِّين صراحةً بوصفه عملاً إرادياً، خياراً؛ ومن هنا، بلا شك، هُجاس الأصوليين المهاجرين بخصوص الارتداد: إنَّ رشدي هو مشكلة مهاجرين (وهو في إيران، على العكس، مشكلة سياسية خارجيَّة: فالرأي العام لا يكترثُ أبداً بالقضيَّة). لأنَّ الارتدادَ يثير مسألةَ حدود الأمّة، هناك حيث لا تعود مُحدَّدة بإقليم. فالمسألة ليست أن نعرف ما إذا كانت العلمانية «قابلة للتفكّر» في الإسلام، لأنَّ ممارسةَ المؤمنين المسلمين، إذْ ترتسمُ في مجال علماني في أوروبا، إنَّما تُنتج بذلك علمانيَّتها الخاصّة بها.

إذاً، يغدو تَفْرِيدُ الممارسة الدينيّة عنصراً مهيمناً على التدين الإسلامي في أوروبا، حتى وإنْ تمادى وامتدَّ بفعل بناء «أمَّة متخيَّلة». لقد سبقَ أن نوَّهتُ بتطور أُخويَّات جديدة، مُتحدِّرة غالباً من فروع سلفيَّة، تقليديّة، لكنْ، بحيث يكونُ انتسابُ المؤمنِ فردياً، ولا يعودُ يقومُ على انتمائه إلى جماعة تكافلية سابقة[٢٥]. والحال، نرى أيضاً ظهورَ هذا البُعد في عظاتِ وكتابات أئمة أو مفكِّرين مسلمين أوروبيّين، أي الذين يحملون جنسيّة أوروبيّة والذين يستعملون لغةً أوروبية كموجهٍ وعظيّ؛ لكنهم يتموضعون صراحةً أيضاً في أفق أوروبي (طبعاً بدون أنْ يتخلّوا عن درس العربية الأدبيَّة ونشرها، ولا عن مفهوم الأمة المُسلمة). هنا نجدُ أناساً مختلفين جداً،

---

(٢٥) أنظرْ الفصل الثاني من هذا الكتاب.

مثل العربي قشاط(٢٦)، رئيس جامع شارع طنجة، والإمام بوسوف في ستراسبورغ، أو طارق رمضان، السياسي أكثر حقاً، من دون الكلام على عدَّةِ أئمة محليّين، لا ينشرون.

إنَّ نقطتهم المشتركة هي إلحاحهم على موضوعات أُخلاقية وروحيَّة، في أُفق التفتّح الشخصيّ وطلب الكمال والكرامة. فقيمُ الاستبطان موضوعة في المقدّمة: الصَّبْر، المعاناة، مقاومة الإغراء والإغواء، حيث تكونُ المحظوراتُ مناسباتٍ للنمو الرُّوحي لأنَّ من المفترض بها التعبير عن الإيمان وليس عن الامتثاليّة الاجتماعيّة. يجري الإلحاحُ على الإنسان، صحيح أنه إنسان واجبات أكثر مما هو إنسان حقوق، لكنَّ رهانه هو التحقُّق الشخصيّ من خلال علاقته بالله، وليس الاحترام الصارم لمُحلَّل ومحرَّم. يمكن للغة أن تكون فلسفية كما هي عند رمضان، أو أنْ تكون محمولة على جناحي غنائيّة حماسية، كما عند قِشاط الذي يتّصل استعماله للفرنسيّة في ابتكار الألفاظ (L'homme doit "s'enciéler")، بنمط امتلاكي للسان من خلال تراث الوعظ البياني الذي فقدهُ الغرب. تلاحظ بنينا وربنر في المساجد البرلويّة (صوفيّة متحدّرون من الباكستان) في مانشستير، مقارنة مماثلة:

على غرار الدُّعاة الميثوديّين العاديّين، يخاطبُ النَّاس المهتمّون بشؤون المسجد الإنسانَ العادي وليس الأعيان الخاصّة بتيّارهم الديني [...]. لقد أدخلوا بياناً مختلفاً جذرياً، ليس التسلطية الإسلاميّة، بل إسلام المحبة، إسلام المساواة والحريّة الفردية(٢٧).

(٢٦) أنظر المقابلة مع: Larbi Kechat, "Pour un islam humaniste", **Esprit**, Janvier 1998

(٢٧) Pnina Werbner, "Le radicalisme islamique et la guerre du Golfe...", in B. Lewis et D. Schnapper (sous la dir. de), Musulmans en Europe, Op. Cit., p. 146.

وهكذا يتكلّم طارق رمضان على «إنسيّة مُسلمة»[٢٨]. كما أن الشيخ البوطي، السُّوري، يُشدِّد في كتاباته وإرشاداته – وهو زائر منتظم لباريس وستراسبورغ، تنتشر مواعظهُ في أوروبا –، على تحقُّق الذات في الإسلام، ويذكر في العمود الذي يكتبه في مجلة طبيّة في دمشق، مشاكلَ أخلاقية (وهبُ أعضاء، تخصيب اصطناعي، الخ.)، بطريقة أخرى غير الاستذكار العادي للمحرَّمات. في هذا التركيز الجديد على الإنسان لا يوجد تجديد فقهي بذاته. إذْ من ثوابت التفسير الإسلامي الفكرةُ القائلةُ إن الإسلام دينٌ يُلبِّي فِطرَةَ (طبيعة) الإنسان، وتالياً يُشبع حاجاته الحيوية وغرائزه، وذلك بنظمها في منظومةِ قيَم، وربطها غائيّاً بيوم الدِّين. ليست الإنسيَّةُ الإسلاميّة جديدةً، لكنَّها تغدو هنا الشَّبكة الرحميَّة التي تضع في الأفق مجموعة التعاليم القرآنيّة.

إن هذا الابتعاد من الحقّانية يُفسَّر بسببين:

• مأزق تصوُّر حقوقي محض في سياق إسلامٍ أقلويّ، إذ إنَّ الأصوليّة الجديدة هي السبيل الوحيد للحفاظ على هذه الأوليّة للحلال أو للحرام؛

• استبطان الإسلام كإيمان وتجربة شخصية.

فلا القانون، ولا الضغط الاجتماعي، ولا العادة البسيطة، تدفع المسلم الأصلي إلى ممارسة دينية. يجب اجتذاب المسلم وإقناعه بأنَّه مسلم. هنا توجد علاقة بين الدَّاعية ومُستمعيه المحتملين، وهي قريبة مما شهدته الكنائسُ المسيحية: يجري السعي وراء المؤمن، فهو لا يأتي تلقائياً. إذاً ينبغي تقديمُ خطابٍ له، ويتخطّى الامتثاليَّة الأخلاقيّة أو الحماسية، ويتعدّى التذكير بالعقوبات الإلهية أو بالإنذار.

---

(٢٨) T. Ramadan, Les Musulmans dans la laïcité, Op. Cit., p. 79.

إنَّ العودات إلى الممارسة الدينية تجري عموماً على غرار عوداتٍ إلى الذات، في اختيار داخلي وليس في حركات طائفية، جماعية كبرى. فكلُّ الحركات الإسلاميّة الكبرى في الغرب هي، على طريقتها حركات نخبوية، لا بالمعنى الاجتماعي، بل بمعنى الأهميّة المتعلّقة بالالتزام الفردي في اصطفاء الأعضاء، وفقاً لمعايير تتراوح بين حركةٍ وأخرى. على أثر قضيّة كلكال، ذكرت مقالاتُ الصُّحُف (وعموماً للإعراب عن قلقها) التحويلات الاعتناقية الحاصلة في السجون، من جانب «المرشدين» المسلمين أو رفاق الزنزانة. بدون مبالغة في مدى الظاهرة، هذا دليل على أن التحويل الاعتناقي ينجح خصوصاً عندما يكونُ الشخص في العزلة، ويكون سهلَ المنال من قبل الداعية، عندما لا يكونُ أمامه أُفقٌ آخر، ولا يكون في مواجهته سوى هذا الخطاب. يتساءَل خوسروكافار، بحقّ، عن استمرارية هذه التحويلات، وحتى عن طابعها الدينيّ حقاً: فهذا معناه، حتى بعد الرّجوع إلى إسلام الفرد، أننا لا نزالُ في مسارٍ فرديّ في العمق. فالأمر يتعلّق باختبار، بأزمة، بمسير، يمكن القيام بها في الاتجاه الآخر. إن الأسلمة لا تشهدُ مزلاجاً ممكناً. فلا مناص من البقاء على السَّمع مع ذلك الذي عاد إلى الإيمان. ولا بدَّ له من أن يجد فيه حسابه، بمعنى أنَّ هذا الإيمان يجب أن يعود عليه بشيء ما؛ من هنا كانت أهميَّة الخطاب حول تحقيق الذات، الحياة الحقيقية، وحتى حول السعادة. الإسلام هو علاج للأزمة، دواء للعذاب. «كيف تجدُ السكينة؟»، كتب، طارق رمضان، تمهيداً لأحد كتبه(٢٩). هنا تدخل بسيكولوجيا الذات على الخط: نستكشفُ موضوعة الفداء والخلاص، العزيزة على التبشير البروتستانتي في وسط شعبي («كنتُ أشرب، كنتُ أتعاطى المخدِّرات، سرقتُ، لكنّي... لقيتُ الله، ومنذ ذلك الحين أنا إنسان

(٢٩) T. Ramdan, Les Musulmans dans la laïcité, **Op. Cit.**, p. 10.

جديد))، أحياناً بلغةٍ شعبيّة جداً ((إنّه مرتاح في جلده)). إنَّ الأمر يتعلّق بإشكاليّة الخلاص الروحي، وكذلك الخلاص الاجتماعي.

إنَّ المقارنة بالبروتستانتية الشعبية لها معناها على عدَّة مستويات. في المستوى الأول، يستطيعُ كلُّ فرد أن يظهر بمظهر الناطق بالحق. وفي المستوى الثاني، يتغلَّبُ الوعظُ على التيولوجيا. فالواعظ يتكلّم وهو يخاطبُ فرداً ما وذاتَه، فهو يعظ (نفسه) أكثر مما يتأمَّل. إن تجديد الأسلمة في الأحياء الصعبة يشبه عمل الكنائس البروتستانتية، ولاسيما المعمدانيَّة، في المنابذ السوداء الأميركيَّة، أكثر مما يشبه إقامة نظام طالبان الإسلامي أو فتاوى فقهاء الأزهر. إنه ليس التلاقي بين دينين بقدر ما هو تلاقٍ بين حياتين دينيّتين، بين إدراجين للديني في المجال الاجتماعي. هنا نستكشف تقنيَّات إقناع رائجة جداً في أوساطٍ مثل أوساط جيش الخلاص: كنتُ مُحبطاً وتعِساً، وها أنذا اليوم مؤمنٌ وسعيد[٣٠]. إننا بعيدون من الإسلام المُعذِّب والمنتقِم لدى الإسلامويين الراديكاليين الجزائريين أو المصريين، المهووسين بالجحيم.

ما دام الإسلامُ تجربةً فرديّة، فإنَّ إشكالية «الإيمان» تعاود ظهورها هنا، أي إشكالية الانتماء الفردي المُستَبطن والموضوع دائماً على المحك، طالما أنَّ المحيط المُتَّحَدي غير مضمون. فالإيمانُ غير معزَّز بالثقافة السائدة أو بالقوانين: إنّه يغدو إذاً مركز اهتمام المؤمن، من هنا هذا الوجه القريب من المسيحية والغائب كليّاً في مساقِ مجتمعٍ إسلامي، نعني غياب تساؤل [المؤمن] عن إيمانه الخاص، عن صِدقِ ذاته (لم أسمع أبداً في أفغانستان مسلمين يجادلون في الإيمان، الأمر الذي لا يعني غيابَ البعد الرُّوحي، بل يعني أن هذا البُعد ليس استجواب الفاعل لذاته). إنَّ الدِّين يُعاش

(٣٠) حول الصيغة الإسلامية لهذه الموضوعة، أنظر:
F. Khosrokhavar, L'islam des jeunes, Op. Cit., p. 196.

كتجربة وليس كثقافة أو قانون حقوقي. هكذا يتكلّم طارق رمضان على ارتداء الحجاب بوصفه «شهادة إيمان» حتى وإن كان في نظره واجباً على المؤمنين[٣١]:
نرى أنَّ الجهد المبذول لـ «تحديث» الإسلام لا يمرُّ هنا من خلال محاولة لتسويغ فقهي أو كلامي لأكبر مرونة للتعاليم (مثل القول إن الحجاب هو اختياري بالنسبة إلى المسلمة، كما هو سبيل الإصلاحيّين الليبراليين) بل يمرّ من خلال رسم هذه التعاليم في أفق حياة روحية وبحث عن الذات وتفتُّح. إن لباس الحجاب لا يمكنه أن يكون سوى اختيار شخصيّ ولا يمكن فرضه من جانب المحيط أو القانون (رمضان صريح تماماً حول هذا الموضوع). يبقى العُرْفُ راسخاً، إنما يجب أن يكون مُختاراً. إننا بعيدون من الشرطة الدينية. على كل حال، هذه الحجّة موضوعة دائماً في المقدمة، من طرف الإيديولوجيّين الأتراك لحزب الرَّفاه، الذين لم يطالبوا أبداً بإلزام، بل بحق ارتداء الحجاب.

يمكننا اعتبار أنَّ «الأورَبة» الواضحة لتركيا تُفضي إلى الانزلاق نفسه في ممارسة الإسلام، على الأقل في الأوساط الحضرية الغربية. لكننا نجد في تركيا أيضاً وزنَ المؤسسات الدينية، فضلاً عن ديمومة مجتمع تقليدي. كما أنّ هذا التفريد وهذا المطلب الأخلاقي في أوروبا يشجّعهما الضعف المؤسسي للإسلام الأوروبي: ليس هناك مرجعية، سلطة. فالمسلم يختار إمامه، حتى مرشده ومعلمه (Gourou)، وهو يصنع إسلامه وفي ذهنه ردّ على المجتمع العلماني السائد، ردّ في معنييْ اللفظ: بديل في مواجهة ما يجري إدراكه كطرح أو عدم فهم؛ ولكن أيضاً سعي وراء صياغة يمكنُ للآخر أن يفهمها (وهذا هو نقيض للأصولية الجديدة). إن المسلم الأوروبي يُعرب طوعياً عن إيمانه بالنسبة إلى استياء وجودي محبط: سأم، انحراف، مخدّرات؛ ولكن

(٣١) T. Ramadan, Les Musulmans dans la laïcié, Op. Cit., p. 121.

أيضاً صعوبة الحصول على حياة جنسية «محلّلة»، فشل مدرسيّ، عنف، الخ.

كما يتأتى تفريدُ الخطاب الإسلامي من أزمة السلطة، من إعادة النظر في تجمُّع العلماء وفي أماكن تأهليهم. كلُّ أحد منهم يُعلن ما هو الإسلام، طبعاً ليس انطلاقاً من مزاجه وخياله، بل انطلاقاً من معرفة مشتركة، من مدونة فقيرة، يجري تكييفها وتلطيفها لكي تُستعمل أولاً في الإعلام بمنطق ممارسته، وفي وضع اسم لممارسة. ومن علائم ذلك الأدب الديني الضعيف، القليل لا بكمّه، بل بنوعه: تكرار متواصل للمبادئ الأساسية، مقارنة بسيطة («الإسلام والمسيحية»)، تقريظ (ردّ الإسلام على مسألة كذا...»). هنا نصادفُ معرفةً تجري بكيفيّة أُفقيّة.

نحــو استبطـــان الغـــرب

الإسلام في الغرب هو إذاً تجربة فردية وليس تجربة جماعية أو طائفية. لكنّنا نكرِّر مجدَّداً أنَّ غياب تجديد فقهي /كلامي حقيقي/ يجعل الإلحاح على الأمة إلحاحاً شديداً، قوياً على الدّوام: لم ينقطع رمضان عن القول إنَّ الإسلام دين إيلافي، متّحدي، وإن «الإيمان الإسلامي لا يمكنُ حصرُه في قضيَّة خاصّة تماماً»[٣٢]. لكنّما، كما رأينا، لم تَعُدْ الأمّة معطىً: بل هي «أمة» يجب إنشاؤها من جديد، إذا تكلّمنا مثل خوسروكافار عن أمة جديدة، أو عن «أمَّة مُتخيّلة». لكنَّ الأمر لا يتعلَّق بالأمر نفسه. فالأمة اللامتناهية على شاشات الإنترنت، وحتى من خلال بداوة الجهادات في الأطراف التي تدفع مناضلين مقتلعين من جذورهم، إلى التجوال في أفغانستان أو في البوسنة. إن الأمة الجديدة ملموسة وقريبة: فهي تلك التي يجري

---

(٣٢) T. Ramadan, **Les Musulmans dans la laïcité**, Op. Cit., p. 43.

إنشاؤها حول الذات، حول الجامع أو تعاضدية، تلك التي يكون الرابط الوحيد الذي يوحّدها هو رابط الدين وليس رابط الإثنيّة. فالإسلام الأوروبيّ يُنشئ ذاته في هذا المجال لإزالة الإثنيّة (العرقية)، وفي فرنسا، لإزالة التعريب. في هذه الأمة الجديدة، ليست «تقليديةً» أشكالُ التنشئة الاجتماعية، لأنّها استوعبت «التغريب»، خصوصاً دخول المرأة إلى المجال العام. إن «الاختلاط الخالص»، الاختلاط الذي يستطيع الصبيان والبنات من خلاله أن يتلاقوا بكل راحة وبكل نزاهة، هو اختلاط ممكن[٣٣]. إنَّ هذا التوتّر بين حياة إسلاميّة (Islamité) هشة، وهي خيار شخصيّ، وبين مقاربة متحدية/طائفية، يُثير بكل وضوح مسألة تحديد تعريف هذه الجماعة.

على نحو مفيد وهامّ، يعودُ المناضلون الإسلاميّون في أوروبا – بعدما ابتعدوا من «الثقافات المسلمة» (الإسلام – الثقافة) – بلا هوادة، إلى هذا التصوُّر للثقافة للحصول على الاعتراف بهم. فالمسلم يقدّم دينه كثقافة، في مجتمع غربي حيث امحّى الدّينُ، إمّا لصالح علمانية يعقوبية، وإما لصالح تعدّدية ثقافية طائفيّة[٣٤]. نرى تحت ريشة مناضلين إسلاميين يتحدّثون عن الأمّة، تعريفاً لهذه الأخيرة بحدود ثقافية. «العيش بانسجام مع إيمانه وثقافته»[٣٥]. لكنْ بأية ثقافة يتعلّق الأمر؟ أو بالأولى، أيّ معنىً ترتديه كلمةُ ثقافة هنا؟ كيف نؤوِّل «واو العطف» هذه؟ ألا يمكنُ وجودُ إيمانٍ إلاّ متجليّاً في ثقافة؟ أم أن الثقافةَ هنا ليست سوى مجازِ الدّين الضائع، باختصار، ليست سوى حنين وتوهم؟ رأينا أنَّ هذا الإسلام «الأوروبي» كان يبذل قُصاراهُ لبناءِ ذاته خارج ثقافاتِ الأصل، على أسس دينية بحتة، من هنا

(٣٣) F. Khosrokhavar, **L'islam des jeunes, Op. Cit.**, p. 157.

(٣٤) يمكنُ أن نلحظ أن البلدان الأكثر تنوّعاً ثقافياً اليوم (بريطانيا العظمى وهولندا) هي التي كانت قد شهدت طائفيّةً حقوقية. فالطائفة الثقافية تتموقع في مجال انقسام اجتماعي طائفي سقط نسبيّاً في طيّ النسيان.

(٣٥) T. Ramadan, **Les Musulmans dans la laïcité, Op. Cit.**, p. 157.

كان الانتقال إلى اللغة الفرنسيّة. صحيح أنَّ كلمة ثقافة رائجة تماماً: فهي غامضة بما يكفي لِذكرْ أية طائفة، تقريباً، مُحدَّدة بوصفها كطائفة تدور بعض مُميّزات أو مآشير الهوية. لكنْ للثقافة وظيفة أخرى. فهي تسمح أوّلاً بدمج جميع المسلمين المحتملين دمجاً خيالياً، جميع أولئك الذين نسوا فقط إسلامَ آبائهم. مجدداً نقع هنا في تصوّرٍ «عرقي–ديني» للإسلام في أوروبا[٣٦]. لكنْ استعمال هذا المفهوم، في منظار الثقافوية، يسمح أيضاً بإعادة إدخال مصطلح الحوار مع الآخر، مع آخر ليس أو لم يعد دينياً. فإذا كان للحوار الإسلامي–المسيحي معنىً ما بين أهل دين، فإن السّجل ليس هو الذي يسمح بالتقدّم على صعيد قضايا اندماج الإسلام في أوروبا. إن التعدّدية الثقافية، وهي موضوعة أوسع، متطوّرة جداً في بلدان الشمال. تسمح بتقديم الطائفة الإسلاميّة وفقاً لشبكة قراءة (وتموقع) قابلة للفهم والتفهم من طرف الرأي العام المُستنير.

مرّةً أخرى يتعلّقُ الأمرُ بتناقضٍ وقَصْرٍ: فإذا كان الإسلامُ ثقافةً، فعندها لا يكونُ ديناً شمولياً، عالمياً. إن هذا الخطاب حول الثقافة هو تكتيكي أو كسول: فهو يسمحُ بإثارة مقارنة زائفة بين إسلام وغرب، على نمط الخارجيّة، البرّانية (Extériorité)، فيما يجري كلُّ شيء تماماً، ليس نحو الاستيعاب أو التمثّل، بل نحو استبطان الغرب (الأمر الذي لا يستبعد، من جهة أخرى، نظرياً، أسلمةً للغرب هذا). فما «الثقافة المسلمة» سوى مجازٍ للأمة المتخيَّلة، في متناول هذا المتكلم، المخاطب المتلاشي، «العلماني» الأوروبي، أكان يسارياً سادراً في ذنوبه، أم كان قسّيساً تَحوَّل حديثاً إلى محاسن الفصل بين كنيسته وبين سلطةٍ ماعادَ لهُ عليها من سُلطان. ليست العلمانيّة

---

(٣٦) من المفيد أن نلحظ أنّ كتابات ط. رمضان تخاطب في المقام الأول البيوريين المنسيين في الإسلام. «إلى عُمَر وفاطمة، إلى عمّار، نور الدين، آهلين أو كريمة»، تقول مقدمة المسلمون في العلمانية (م. س.)؛ رمي وكوليت سينتظران.

الغربية مضادّة للمسيحية، بل هي بالضبط مضادة للإكليروس في فرنسا. لقد توَّطنت المسيحية في العلمانية، حتى إن كل تطوّر للحوار «الإسلامي–المسيحي» لن يسهم بشيء في جعل قضيّة اندماج الإسلام تتقدَّم. صفوةُ القول إنَّ ما يجري لا يكون دائماً، هنا كما هناك، من نمط ما يُقال.

لئن ضاقت «المسافة» بين الإسلام والمسيحية، فذلك ليس بسبب تسوية خلاف تيولوجي أو تاريخي. فالإسلام المعيوش، بفضل الإلحاح على الممارسة، على الأخلاق، يقتربُ من تصوُّر مسيحي معاصر، أكثر مما يقتربُ من حقَّانية، من فقهيَّة علماء الشرق الأوسط (بدون الكلام على الطالبان الأفغان). إنَّ صياغة كهذه من شأنها أن تثير فضيحةً بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين الذين أتيتُ هنا على ذِكرِهم: فبنظرهم، لا يتأتى التلاقي من الضرورة الراهنة للتفكير بشكل جديد للتعايش بين إسلام ومسيحية، ولا يتأتى أيضاً من تأثير إشكاليّة دينيّة مسيحيّة (وهذه على كل حال ليست وجهة نظري)، بل هو على العكس حصيلةُ تلاقٍ أصلي بين الديانات «الإبراهيميّة»، حيثُ يتوجه الإنسانُ نحو الله وبالنسبة إليه. يغدو الحوار كلمةً أساسية (وممارسة)، فيما الأصوليّون الجُدُد يؤسّسون كلَّ شيء على التجنُّب، ويرجعون إلى الحروب الصليبية ولا يهتمون إلا بالعلوم الجديدة، لاسيما العلوم الاجتماعيّة. من هنا جاء إطلاقُ موضوعة الحوار بين الأديان، حيث يزدانُ جامعُ شارع طنجة باجتماعاته شبه الأسبوعية. لكن حول أيّ شيء يدورُ الحوار؟ يدور أولاً حول قيم مشتركة تتناول الروحانية والأخلاق، أي تتناول المناقبيّة. ثم يدور حوار بين الثقافات، يتّخذ منطلقاً له واقع الفصل بين الثقافات، وتالياً نسبيّة الاعتقادات والديانات، مُحيلاً هذه الأخيرة إلى «الثقافيّ»، وهو تعبير مجرَّد وعشوائي عن مجتمع خاص. الخلاصة هي أن الدّين يضيع حين يُقاس بمقياس الثقافات.

هذا الحوار غامض، مُلتبس إذاً، لأنَّ ليس هناك توازٍ بين المتخاطبين. هنا ألحظُ إزدواج الكثيرين من المفكّرين الإسلاميين المعاصرين تجاه هونتينغتون وقوله بـ «حرب الثقافات»: فمن جهة، مركزيته الغربية مُدانة؛ لكنْ، من جهة أُخرى، تسمح نظريّته بخفض الغرب إلى ثقافةٍ بين ثقافاتٍ أخرى، وليس إلى أنموذج للعقلانية العالميّة/الشاملة[٣٧]. إن استعمال مُرشد الثقافة يسمح باسترجاع توازٍ ومساواةٍ مع الغرب. إنَّه مقصد قابل للفهم، لكنَّ الثمن الواجب دفعه هو بالتحديد خفض الديني إلى الثقافي.

صفوة القول إذا كان ثمّة تلاقٍ حقاً، فهو ليس في المعتقد (Dogme) ولا في علم الإلهيات (Théologie): فالتلاقي يتأتى من إشكالية التجربة الدينيَّة في وسط علمانيّ «نهائياً»، حيث تكون العلمانيَّةُ طرفاً فاعلاً في الحقل الديني وبالعكس (الأمرُ الذي يجعل التشنج حول اليهودية، مع أنَّه فرنسي، مُحيَّداً بالنسبة إلى الديناميكية الراهنة). صار إذاً التسامح والدّفاع عن قيمٍ مشتركة، موضوعةً كبرى في الخطاب الإسلامي في أوروبا: هنا لا يوجد تكتيك، مناورة، ما دام جليّاً أنَّ مسلمي أوروبا قد استبطنوا، (على نمط لعب دور الضحيّة)، وضعهم الأقلويّ.

مُتَّحد ينبغي تحديدُه من جديد

والحال، ما هو الموقف الواجب اتّخاذه في مواجهة الإسلام؟ بما أنّ هذا التفريد للإيمان وللممارسة الدينية يسير جنباً إلى جنب مع غياب مؤسسة دينيّة معترف

(٣٧) مثال ذلك أن بلدية الرِّفاه الأسطنبولية (والحديثة) نظّمتْ دورة محاضرات، سنة ١٩٩٦ و ١٩٩٧، بعنوان (من الشّرق ومن الغرب: Dogudan, Batidan)، حيث الشّرقُ هو العالم الإسلامي. وقد دُعي إليها صموئيل هونتينغتون مع آخرين.

بها، فإن كل جهد تبذلهُ الدَّولة الفرنسيّة لإقامة مرجعية إسلامية، يسير في اتجاه معاكس لحركة التفريد هذه التي هي بدون شك الأَوَربةُ الحقيقية للإسلام؛ وهذا يعني أيضاً انعداماً للثقة مرَّتين، مرّة في قدرة المؤمنين على أنْ يصوغوا بأنفسهم علاقتهم بالدِّين، ومرّة في قدرتهم على الاندماج بالمجتمع الفرنسي، وهو إندماج بالغ التنوع وديناميكي على الأخص. لا ريب أنَّ الموقف المنشود هو حيادٌ حسنُ الطالع، قائم على المبادئ الحقوقية الخاصة بالقانون الفرنسي الذي لا مجال لتعديله؛ فالقوانين الخاصة بالجمعيَّات، المُتاحة للأجانب منذ ١٩٨١، وللعبادات، تسمح بممارسة حرَّة للعبادة الإسلامية، إذا استعملها المؤمنون وطبّقتها السلطاتُ الإدارية بنزاهة وبلا مكر. فمن هو المُحاوِر؟ لا توجد جالية مسلمة واحدة في فرنسا. لكنْ من الواضح أيضاً إذا كان لا بد من وجود جالية فيها، فإنها ستبني نفسَها انطلاقاً من أولئك الذين يعرِّفون أنفسهم كـ «مسلمين»، ليس من منطلق جماعات تتحدَّد من فوق، بل من منطلق التجمّع الطوعي لمؤمنين يحرِّكهم مشروع واحد. وسواءٌ أجرى البناءُ هذا من فوق، انطلاقاً من جمعيّات كبرى ذات توجّه وطني، وحتى أوروبي، أم من تحت، بتطوير شبكة ترابطيّة قائمة أولاً على أماكن العبادة، فإن هذا الأمر يعود إلى المسلمين وحدَهم. ليس على الدولة أنْ تبحث عن مُحاور مميَّز في عالم بلا رجال دين: فكل بحث عن محاور وحيد سيرتسم حينئذٍ في مسار تسييس الطائفة، ولو كان ذلك على سبيل الرّهانات التي تفترضها (رهان اقتصادي مع اللحم الحلال؛ رهان استراتيجي مع وزن الدول المسلمة الأجنبية؛ رهانات سياسية مع الرِّهانات الانتخابية).

ليس هناك خيار تقني محض. فكل «ترسيم» مُسبَق لمؤسسةٍ سيضعها في موضع، ولكنْ أيضاً في موقع الاضطرار لتحديد ما هو «الإسلام الصحيح»، مبتدعةً بذلك

بالذات رفضاً أو استنكاراً من جانب المستبعدين عن الخيار، وواضعةً المؤسسة المعترف بها في وضع معقّد من الامتثاليّة والابتزاز إزاء الدولة، لأنّ شرعيتها ستصدر أولاً عن الدولة، لا عن المتَّحد أو الطائفة. امتثالية، لأن المؤسسة سيتوَّجب عليها تقديم ضمانات للدولة؛ ابتزاز، لأنها ستكون قادرة على فرض عدد معيّن من الإجراءات حتى تحظى بشرعيّتها، وكذلك، وبنحو خاص، ستنقادُ إلى الدَّفع نحو التكيّف والتوفيق بين «مهاجِر سابق» ومُسلم، حتى تضمنَ لنفسها قاعدة اجتماعية مُحتملة وسلبيّة. إن إلحاح «الجمهوريين» على الأنموذج «الإسرائيلي[٣٨]»، لم تكنْ مع ذلك أنموذجاً لديمقراطية، ولا حتى لعلمانية (كانت نظاماً صُلحياً، توافقياً).

أخيراً، إذا كان لا بد من وجود توازٍ اعترافي بين الديانات الفرنسيّة الكبرى، فليس هناك أيُّ تواز بين المؤسسات. فالمجمع البروتستانتي هو في المقام الأول مرجعية داخلية، وليس مُحاوراً للدولة. ومن البارز، من نحو آخر، أنَّ الكنائس البروتستانتية تنعم تماماً بتنوعها، الذي لا تشكو الدّولةُ منه: ماذا يهم نائب محافظ مونبليار أن يكون هناك معبد لوثري، كالفيني، إنجيلي، ميثودي، معمداني، مينوني. لماذا لا يُراد أن يُرى سوى محاور واحد؟ لسبب لا علاقة به أبداً بالدِّين: النّظام العام. فمن خلال الإسلام يُراد تناول، وحتى إدارة، مشاكل معقَّدة: دمج المهاجرين، أزمة الضواحي، علاقات مع الشَّرق الأوسط، الخ. من المهم أنْ يصار إلى عدم عولمة هذه المقاربة للإسلام، المتباينة مع الأشكال الحقيقية لتجديد الأسلمة الجارية في المجتمع.

إنَّ المقاربةَ الأولى يجب أن تكون محلية: فالجماعاتُ العبادية المستوطنة حول جامع، هي المحاور المتعيّن تماماً للسلطات المحلية. لا شيء يفيد في إبراز كثافة هذه الجمعيَّات وكثرتها. إن كل عُمدة طيّب، يعاونه عموماً مفتّش طيب من المخابرات

(٣٨) ISRAELITE، نسبة إلى «بني إسرائيل»، وليس إلى «إسرائيل» الحالية (ISRAELIEN). ملحظ المعرّب.

العامة، يعرف تماماً مَنْ يقطن في عالمه الصغير. إذاً لا يتعلق الأمر بتجنّب طلب المساجد، بالاعتراض على مخططات إشغال الأراضي، المواقف والأضرار الرهنيَّة؛ بل يتعلَّق بمناقشة بعض الجاليات المحلية، الممثلة ليس بالإسلام عموماً، بل بجمع من المواطنين المؤمنين؛ وهذه تسوية تحترم حقوقهم كمواطنين وتحترم مستلزمات المجتمع. من السهل، بدون التنظير حول الإسلام عموماً، رفض رخصة بناء لجماعة لا تمثّل أحداً، أو تشكل تهديداً، مع احتمال قيام هذه المجموعة باستعمال الطرق الحقوقية لرفض قرار إداري. ليس على الدولة أن تمؤسس الإسلام. يكفي في المقام الأول الاعتراف بالمؤمنين الذين يعلنون أنفسهم بهذه الصفة والذين ينتظمون في الأطر التي يلحظها القانون. لا بد من فصل مسألة الإسلام في فرنسا عن مسألة البيوريين (Beurs)، مسألة الضواحي والشرق الأوسط، حتى وإن كان هناك تقاطعات بالطبع. لكنما الأمر لا يتعلق بمشكلات اجتماعية ولا بعرقيّة جديدة، ولا باستراتيجيا. بل يتعلَّق فقط بدينٍ، يجبُ الاعتراف له بمجالٍ خاص. مهما كان مجرّداً، طبعاً قبل درسه في تجلّيه السوسيولوجي، الانتخابي أو الاقتصادي. إنَّ عدم حَصْر الدين في معلولاته ومؤثّراته الاجتماعيّة أو الثقافية، حتى وإنْ جرى اكتناه هذا بتلك، هو شرط طرائقيّ (ميتودولوجي) للعيش، تحديداً، في مجال علماني.





نريد في هذا البحث تبيان التنوع العميق للإسلام المعاصر، ليس على أساس المذاهب والمدارات الجغرافيّة، بل من خلال ممارسة الفاعلين الذين أتوا جديداً من دون أن يعرفوه دائماً: كيف اعتدلت **الإسلاموية السياسية** وعادت إلى **القومية**، وكيف جرى استرجاع شعلة **الجهاد** من قِبل الأوساط المحافظة التي سمّيتها الأصوليّين الجُدد، كيف أدّت الهجرةُ إلى تطور بالتمادِي مع الثقافات الأوروبيّة...



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org